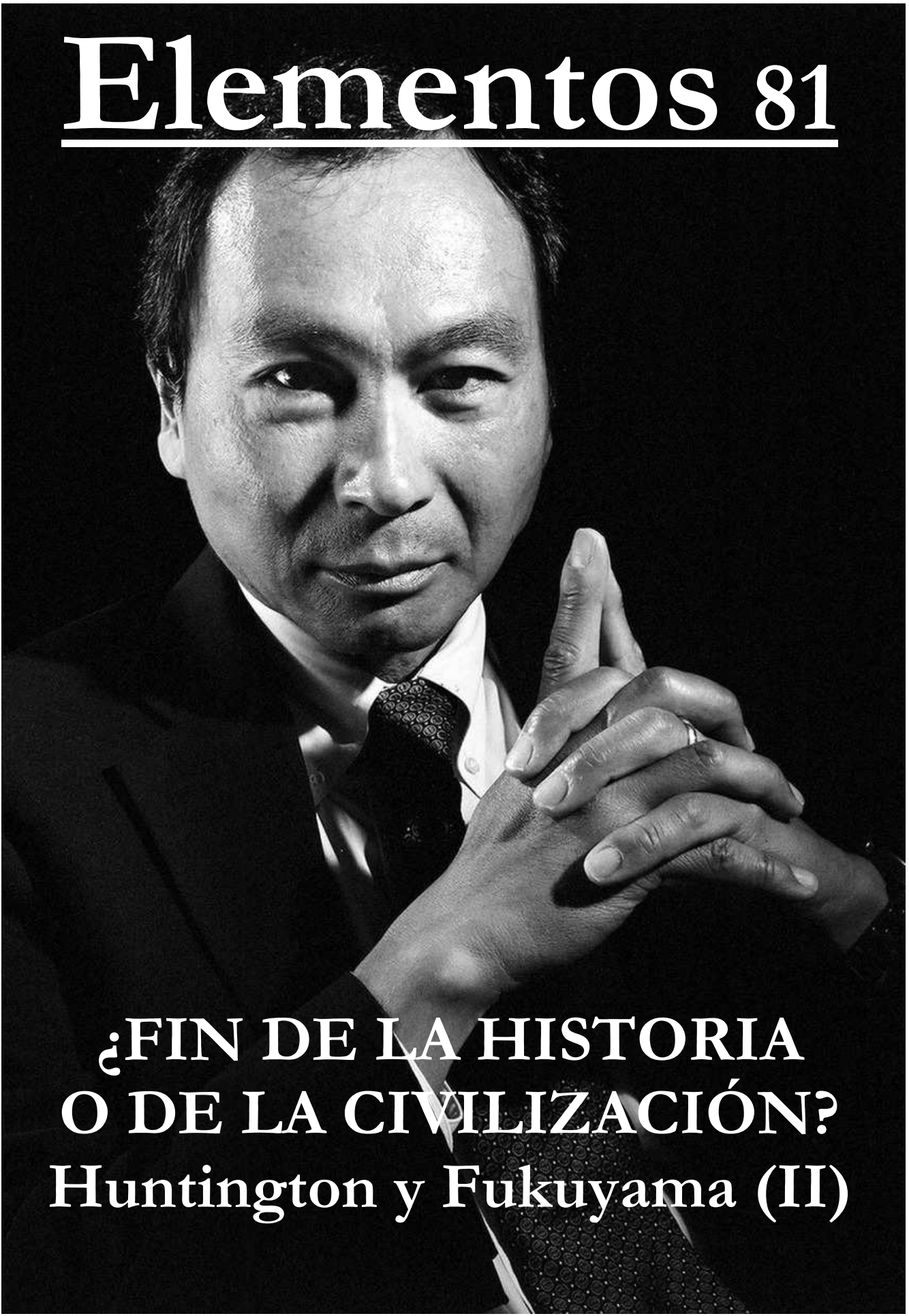


Elementos 81



¿FIN DE LA HISTORIA
O DE LA CIVILIZACIÓN?
Huntington y Fukuyama (II)

Elementos

**Revista de Metapolítica para
una Civilización Europea**

Director:
Jesús J. Sebastián



Elementos N° 81

**¿FIN DE LA HISTORIA O
DE LA CIVILIZACIÓN?
HUNTINGTON Y FUKUYAMA
(Vol. II)**

Dirección electrónica

**[http://elementosdemetapolitica.
blogspot.com.es/](http://elementosdemetapolitica.blogspot.com.es/)**

Correo electrónico

sebastianjllorenz@gmail.com

Sumario

Quién es Francis Fukuyama?, por *Israel Sanmartín*, 3

Huntington, Fukuyama y el Eurasismo,
por *Alexander Dugin*, 7

Francis Fukuyama: una presentación,
por *Ramón Alcobarro*, 9

Kondylis, el anti-Fukuyama. La política planetaria
tras la "Guerra Fría", por *Armin Mohler*, 13

El neoconservadurismo en el final de la Guerra
Fría: Fukuyama y Huntington, por *Joan Antón Mellón*
y *Joan Lara Amat y León*, 20

Las tesis de Fukuyama sobre el fin de la historia,
por *Andrés Huguet Polo*, 24

El "fin de la historia" como mito de la
sociedad consumista/capitalista,
por *Pedro A. Honrubia Hurtado*, 30

El error antropológico de Fukuyama,
por *Alfredo Sáenz*, 34

Francis Fukuyama y la Hegemonía del Liberalismo:
Desafíos a "El Fin de la Historia",
por *Graciano Gaillard*, 40

Fukuyama. Un réquiem por el neoconservadurismo,
por *Kenneth Anderson*, 43

Fukuyama y Huntington, en la picota,
por *Fernando Rodríguez Genovés*, 51

Francis Fukuyama: ¿el fin de la historia o de un
fraude intelectual?, por *Alberto J. Franco*, 60

El profesor Fukuyama y la enseñanza de la
economía, por *José F. Bellod Redondo*, 65

Un ejemplo de post-modernidad
tecnológica: Francis Fukuyama, por *Fernando R.
García Hernández*, 71

¿El Fin de la Historia? Notas sobre el espejismo de
Fukuyama, por *Luis R. Oro Tapia*, 85

Trust: ¿qué tanta confianza conceder a Francis
Fukuyama?, por *Eduardo A. Bobórquez*, 90

Los motivos de la resistencia a la tesis del «Fin de la
historia» en el sentido de Fukuyama, por *Gustavo
Bueno*, 923



¿Quién es Francis Fukuyama?

Además de ser autor del famoso artículo *The end of History?* y del no menos célebre libro *The end of History and the last man*, ¿a qué tradición intelectual pertenece Fukuyama? ¿Cuál es su formación académica? ¿En qué dirección investigó antes de escribir su famosa teoría teleológica? ¿En que contextos surge su famosa tesis?, en definitiva, ¿quién es Francis Fukuyama? Debido a los diferentes artículos que se han escrito sobre el tema deberían de haber quedado aclaradas algunas de estas interrogantes. Sin embargo, la reciente polémica suscitada por su nuevo ensayo «*The end of orders*» ha devuelto a Fukuyama a la actualidad intelectual y han aflorado algunas de las lagunas existentes entorno a su figura.

ISRAEL SANMARTÍN

Como muestra, dos artículos aparecidos en el diario El Mundo califican a Fukuyama como «historiador americano de origen japonés» y «polémico historiador americano». Ante esta confusión resulta pertinente matizar algunas cuestiones y revelar algunos datos que ayuden a comprender mejor la obra del intelectual norteamericano. A ello están dedicadas las siguientes líneas.

Recientemente, el hispanista Geoffrey Parker declaraba en la prensa que los norteamericanos tienen miedo a perder su imperio y están preocupados de que su supremacía desaparezca en algún momento. En un contexto similar, apareció la tesis de «el final de la Historia» de Francis Fukuyama, quien alentado por diferentes mentores concibió su teoría con la intencionalidad política de legitimar la democracia liberal y con el propósito de universalizar el sistema económico capitalista. Esta defensa del sistema político de EE. UU. y parte del mundo occidental se anticipó al derrumbamiento de las economías planificadas de la URSS. y los demás países del Este, adelantando la tesis a la caída y dejando al norteamericano como una especie de profeta. Coincidencias históricas aparte, «el fin de la Historia» pertenece al amplio elenco de los trabajos de encargo, y conlleva, la defensa del sistema liberal y la defenestración, al precio que sea, del sistema comunista y del marxismo.

Contexto político. Por otro lado, es interesante ver el contexto político en el que surgía la tesis de Fukuyama. En las elecciones de 1988, George Bush, después de una campaña presidencial destacada por las profundidades demagógicas y la falta de escrúpulos, tomaba el relevo de Ronald Reagan en el Partido Republicano de los EE. UU. De esta forma, el neoliberalismo, ideología defensora de la reducción del estatismo y auge de la privatización, proseguía su andadura en el marco de la historia contemporánea. Bush, antiguo director de la CÍA y jefe de la lucha antidroga para la administración Reagan era elegido presidente de los Estados Unidos por una gran mayoría el 8 de noviembre de 1988. El 20 de enero de 1989 tomaba posesión como presidente del país norteamérica no. En sus cuatro años de mandato, Bush recuperó la peor cara de la política exterior beligerante e intervencionista del presidente Reagan, en la guerra contra Irak desarrollada en el Golfo Pérsico en 1991 (pese a que antes había apoyado la invasión de Irak a Irán), los intentos de reducción del poder árabe sobre Palestina y la invasión de Panamá, entre otras.

En otro orden de cosas, Bush fue contemporáneo de Gorbachov y ambos asistieron al final de la «guerra fría». Los dos mantuvieron relaciones cordiales, puesto que Estados Unidos, al igual que todas las democracias occidentales, querían el

mantenimiento de Gorbachov. Pese a esto, Bush fue testigo de la caída de Gorbachov y su «perestroika».

Contexto intelectual. Hay otro contexto donde surgía Fukuyama: el intelectual. El autor de *El final de la Historia* y el último hombre es heredero de una larga tradición de pensamiento conservador, denominado en Estados Unidos «neocons». Durante años, los conservadores fueron apartados de la vida intelectual estadounidense. Un primer intento de izar la bandera del conservadurismo lo sostuvo Russell Kirk con su libro *The conservative Mind*, donde ensalzaba la creencia en el orden, la tradición, la jerarquía y la autoridad. Pero no fue hasta la irrupción de la revista *The National Review* cuando cristalizó el conservadurismo. Esa revista, dirigida por William F. Buckley funcionaba en base a un consenso político anticomunista.

Sin embargo no sería hasta la década de los setenta cuando surgirían los «neocons». Este grupo de intelectuales le dio al conservadurismo norteamericano un nuevo vocabulario y una nueva sensibilidad. Dentro de este grupo se encontraban: Nisbet, Bell, Kristol, Glazer, Novak, Podhoretz, Lipset, Shils, Wildousky, Huntington, Kickpatrick, Brezinsky, Starr, Wilson y Banfield. Todos se apoyaron en diferentes revistas para la difusión de sus ideas: *Commentary*, *Encounter*, *New Critérium*, *American Scholar*, *Public Opinion* y *Public Interest*. Y buscaron cobijarse en instituciones como: *The Hoover Institution*, *The American Enterprise Institute* y *The Heritage Foundation*.

El término «neoconservador» fue acuñado por Michael Harrington, un liberal en sentido anglo-americano, en 1973. Los neoconservadores no poseían un cuerpo ideológico común e incluso todos, menos Irving Kristol, rechazaban el apelativo. Pese a ello, se asociaban, sin demasiados prejuicios, con el neoliberalismo.

Indagando en sus orígenes. Después de la Segunda Guerra mundial, se percibían en Estados Unidos tres corrientes conservadoras parcialmente diferentes. La primera corriente era la de los «libertarios extremos» o «libertarios», contrarios a la expansión estatal y

partidarios de ampliar la libertad económica y el individualismo. La segunda tendencia englobaba a los «tradicionalistas», que planteaban el regreso a los principios éticos y religiosos tradicionales ante el relativismo cultural de la izquierda liberal. La tercera inclinación correspondía a los anticomunistas, obsesionados con el expansionismo comunista.

Significativamente, el «neoconservadurismo» no nació de ninguna fuerza o movimiento conservador ya existente. Su formación, se produjo en el seno del movimiento intelectual liberal, que en Estados Unidos se denominaba Liberalismo Radical. Así, salvo Nisbet, todos pertenecían al socialismo americano, incluso, algunos como Irving Kristol habían sido trotskistas. El «neoconservadurismo» era, pues, una retracción endógena dentro del liberalismo.

El verdadero germen del «neoconservadurismo» lo constituyó el famoso debate sobre el «fin de las ideologías» desatado por Daniel Bell. En esta tesis sostenía, de una forma sumaria, que las propuestas, los ideales y las normas éticas con pretensiones universalistas se habían diluido en el acontecer pragmático de las sociedades. Los sucesos de 1968 destaparon las limitaciones de la tesis de Bell. Y esos acontecimientos del 68 hicieron que Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo* afirmara que el agotamiento de las ideologías llevaría a buscar otras nuevas. Esta teoría dejaba traslucir una autocomplacencia liberal y una confianza en el Estado pluralista y socializante.

Pero las circunstancias cambiaron, y en los años setenta surgía una coyuntura histórica y económica que exigió un activismo intelectual fuerte, abanderado por los «neocons». A saber: vuelta al mercado, defensa a ultranza del capitalismo y puesta en duda del Estado social. Esta situación surgió por la revuelta estudiantil de los Estados Unidos, los problemas con los «ghetos», la derrota de Vietnam, la procedencia judía de muchos «neoconservadores» (obligados a poner en duda los postulados de la «nueva izquierda» en el estado de Israel, la cual despreciaba los valores liberales) y la nominación del presidente demócrata

McGovern, que les hizo posicionarse en favor de Nixon (sobre todo Kristol).

Tanto Daniel Bell como Irving Kristol y otros muchos pertenecieron en un principio a la saga de los «*New York Intellectuals*», quienes defendían un anticomunismo producto de su antiestalinismo; una ambigüedad respecto a la tradición política liberal de las élites W.A.S.P. (White Anglo Saxon Protestant); una desconfianza de la América auténtica percibida como antiintelectual, hostil y potencialmente peligrosa; y una tensión existencial entre la fidelidad a sus raíces críticas y la satisfacción de verse asimilados social y económicamente al cogollo de la vida americana. La mayoría de estos «*New York Intellectuals*» son inmigrantes judíos de la Europa del Este. La evolución de esta saga intelectual comenzó con el radicalismo revolucionario de los años 30 cuando cambian su tendencia izquierdista prosoviética gracias a Stalin. Más tarde encamarían el triunfo del liberalismo crítico de comienzos de los años 60 y el radicalismo exacerbado de los años 60, hasta llegar a la moderación conservadora y neoconservadora de los años 70. Esto fue debido a que algunos de los «*New York Intellectuals*» se sienten traicionados por los movimientos que ellos mismos habían jaleado, como las revueltas estudiantiles contra Vietnam. Y otros ven en estas protestas un acto peligroso, y se sienten más cerca del poder. Ante estos hechos, todos los intelectuales próximos a la revista *Commentary* (encabezados por Norman Podhoretz y Nathan Glazer) y los cercanos a la revista *National Review* (Irving Kristol y Daniel Bell) se convertirían en intelectuales pragmáticos y realistas, abriéndose al neoconservadurismo. De tal forma que la revista *Commentary* se convirtió en el centro del neoconservadurismo en nombre de una visión ultrajudía y sionista del mundo y las relaciones internacionales. Este grupo sólo fue un botón de muestra del fracaso de la saga de los intelectuales «*made in New York*», quienes se vieron engullidos por el pragmatismo de la democracia americana. Curiosamente Irving Kristol es miembro de la revista *The National Interest*, revista conservadora de Ciencia Política y Relaciones Internacionales donde se publicó el famoso artículo de Fukuyama «*The end of History?*».

Abandonando su origen, los «*neocons*» diagnosticaban una preocupante «ingobernabilidad» en los Estados Unidos de los años 70. Se centraban en: a. La impotencia estatal para responder a la multiplicidad y entidad de las expectativas del ciudadano medio. b. Crisis del Estado al generar unas expectativas en la población que no podía satisfacer. c. Crisis moral y espiritual por la vacuidad de valores y educación corrompida. Frente a esto, proponían: a. Reducción de las responsabilidades del estado (recortes sociales, privatización...). b. Moderación en el ensalzamiento de la democracia. c. Renovación moral y espiritual basada en la tradición y la jerarquía.

El padre filosófico del «neoconservadurismo» fue el filósofo Político de la Universidad de Chicago Leo Strauss (1899-1973). Strauss atacó el subjetivismo de la modernidad y enseñó que las ideas fundacionales de virtud y excelencia debían encontrarse en los escritos políticos clásicos. Atrajo a un gran número de discípulos y exégetas que ocuparon posiciones clave en la rama ejecutiva de la Administración republicana. Su discípulo más famoso fue Allan Bloom, también de la Universidad de Chicago, quien tuvo un gran éxito con su libro *The closing of the american mind*. Francis Fukuyama está influenciado por Bloom y por tanto, estrechamente vinculado, e influenciado, por Strauss.

Intelectualmente, Strauss se formó en la Alemania de Weimar en Filosofía y Teología (era judío). El Filósofo Político centró parte de su obra en hacer confluir la religión y la filosofía política. Ambas se practicarían en la escritura de dos formas: «esotérica» y «exotéricamente». La «exotérica» estaría centrada en lo que el autor transmitiría al lector vulgar, y la «esotérica» sería el sentido último del texto, únicamente accesible para iniciados.

Por otro lado, Strauss estudió con minuciosidad la tensión entre los autores antiguos y los modernos, haciendo, a su vez, una crítica al discurso filosófico de la modernidad. Esta crítica a la modernidad, era debida a su elección personal. Strauss, como judío, había optado por la no integración de los

judíos y la creación de un Estado hebreo en Israel. La filosofía política liberal pretendía la universalidad y la unificación del hombre bajo principios abstractos, y Strauss defendía algo, el sionismo, que se apoyaba en el «particularismo» de ser el pueblo elegido.

La obra culmen de Strauss fue *Natural Right and History*. Y en ésta, como en muchas otras obras, mantenía una actitud de priorizar el estudio de los clásicos griegos y otros grandes filósofos de otras épocas, que para él eran la génesis de la Filosofía Política. Para Strauss existían las verdades en teoría política al margen del tiempo y lugar (era un gran anti-historicista). Decía que los textos debían estudiarse por sí solos, porque representaban los problemas de todas las épocas: Strauss concebía como investigación histórica el estudio literal de los textos en busca de la intención última del autor. Otras ideas de Strauss fueron: su concepción de la educación ajena a la cultura de masas, declaraba la «crisis de Occidente» como la crisis de la modernidad, decía que el mundo Occidental estaba amenazado por el comunismo y el despotismo Oriental y que la democracia liberal se hallaba en decadencia.

Con la relación ideológica, política y de escuela intelectual queda suficientemente explicado el contexto de Fukuyama. De otro modo, Fukuyama es un norteamericano de tercera generación de origen japonés, nacido en Chicago en 1952. Hijo de un clérigo protestante que luego fue profesor de Religión. Se crió en New York y se educó en Yale, La Sorbona y Harvard, estudiando Literatura Comparada y Ciencias Políticas, con maestros como Allan Bloom, Paul de Man, Roland Barthes y Jacques Derrida y se doctoró en Filosofía y Letras, concretamente en Ciencia Política en la Universidad de Harvard sobre «*Soviet Foreign Policy, Middle Eastern Politics*» y con la tesis sobre relaciones internacionales «*Soviet threats to intervene in the middle east, 1956-1973*» bajo la supervisión del profesor Nadav Safran en 1981. También en los años 1981 y 82 perteneció al Departamento de Estado y fue miembro de la delegación de las conversaciones entre Egipto-Israel sobre la autonomía de Palestina.

Durante este tiempo trabajó en la *Rand Corporation* haciendo informes sobre asuntos

concretos y prácticos de política internacional hasta que en el año 1989 accedió al puesto de director adjunto de planificación política en el Departamento de Estado, donde estuvo hasta 1990. Después fue «*Hirst Professor*» de Política Pública en la George Mason University en Fairfax (Virginia)), director International Transactions Program y también es miembro investigador de la Rand Corporation en Washington D.C. Es un científico político especializado en asuntos político-militares del Medio Este y de Política Exterior de la antigua Unión Soviética.

Precisamente su primer libro está referido a la Unión Soviética *The third world: the last three decades*, del cual es editor junto a Andrzej Korbonski. Sobre este mismo tema publicaría diferentes informes para la *Rand Corporation*. Por otro lado, también publicó diferentes artículos referentes al tema como «*The USSR and the middle east*», «*Pakistan since the soviet invasion of Afghanistan*». También se dedicó a Asia en «*Asia in a global war*».

Después del éxito y la polémica de su artículo «*The end of History?*» y de la contestación a sus exégetas «*A reply to my critics*», ambas publicadas en la revista *The National Interest*, dimitió de su cargo político y volvió a la *Rand Corporation*, donde escribió *The end of History and the last man*. Dos años después, fue invitado por el politólogo Timothy Bums en el libro *After History? Francis Fukuyama and his critics*, para hacer un último intento de aclarar los mal entendidos de la tesis del «fin de la Historia». Por último, escribió el libro *Trust: the social virtues and the creation of prosperity*, sobre el cual ha habido otro debate internacional y donde se ven más claras las posturas políticas e intelectuales de Fukuyama. Aparece como alguien comprometido con el estado, con la sociedad civil y con la importancia de la cultura. Quizá, como escribe el propio Fukuyama, todo el revuelo levantado alrededor de *The end of History and the last man* fuera un malentendido; o quizá el no se expresó del todo bien y las afirmaciones le encorsetaban en una etiqueta que no era realmente la suya.



Huntington, Fukuyama y el Eurasismo

El antiamericanismo propio de la “estructura rusa” es una continuación de la posición intelectual de los eslavófilos. Estos últimos pensaban que no se puede asumir plenamente la identidad rusa más que deshaciéndose de la huella de Occidente, liberándose de esta manera europea de mirarse a uno mismo que se convirtió en la norma después de Pedro el Grande. Pero la Europa actual ya no es la Europa de la época de los eslavófilos, ni tampoco de los primeros eurasistas. Europa es distinta de Occidente, es decir, de la esfera de influencia de los Estados Unidos. Llegar a ser ruso, hoy, es liberarse a todos los niveles de la influencia occidental y americana. El occidentalismo no sólo es una posición intelectual, sino simultáneamente una enfermedad contagiosa y una traición a la patria. Es por eso que se debe combatir

sin descanso a Occidente.

ALEXANDER DUGIN

Al combatir contra Occidente, los rusos se afirman como rusos, pertenecientes a la cultura rusa, a la historia rusa, a los valores rusos.

Samuel Huntington describió de manera realista los obstáculos a los que se enfrentan inevitablemente los partidarios de un mundo unipolar y los fanáticos del fin de la historia. Cuando el último enemigo formal de los Estados Unidos, la Unión Soviética desapareció, algunos imaginaron que Occidente había llegado al final de su desarrollo democrático liberal y que se iba a acceder al “paraíso terrestre” de la sociedad tecno-mercantil. Esa era la idea de Francis Fukuyama cuando escribió su famoso artículo sobre el final de la historia. Huntington tuvo el mérito de mostrar todo lo que contradecía el optimismo profesado entonces en los medios de comunicación globalistas. Analizando estos fenómenos, llegó a la conclusión de que se podían incluir bajo una sola denominación: las *civilizaciones*. Ésta es la palabra clave.

Pero lo que significa esa palabra, es también la reaparición bajo una forma posmoderna de un concepto premoderno. La civilización islámica, por ejemplo, existía antes de la modernidad. Pero en la época moderna, la colonización y el laicismo deslegitimaron el uso de este término. Ya sólo se reconocían “etnias”

musulmanas. Después de la descolonización, aparecieron Estados-nación que tenían una “población musulmana”, pero es sólo con la revolución iraní (donde encontramos algunos rasgos característicos del tradicionalismo y de la revolución conservadora) cuando se vio surgir un Estado musulmán propiamente dicho, donde el Islam fue *políticamente* reconocido como la fuente del poder y del derecho. Teorizando acerca de la transición del Estado a la Civilización, Huntington formuló un nuevo concepto politológico, llamado a tomar así implícitamente (y atrajo la atención sobre) una nueva dimensión de la política internacional que nació tras la desaparición de la URSS. A continuación, los medios atlantistas descubrieron que tendrían que hacer frente a un enemigo que, a diferencia de la Unión Soviética, no se apoya en una ideología explícitamente formalizada, pero que sin embargo ha comenzado a cuestionar y socavar las bases del “nuevo orden mundial” liberal y americanocéntrico. El enemigo ahora son las civilizaciones, y ya no sólo los países o Estados. Punto de inflexión.

Entre todas las civilizaciones, sólo la civilización occidental se presenta como universal, pretendiendo ser de este modo “la civilización” (en singular). En términos formales, ya nadie le replica, pero en realidad, la

gran mayoría de los hombres y mujeres que viven fuera del espacio europeo o americano rechazan interiormente este dominio, y siguen arraigados en tipos histórico-culturales diferentes. Esto es lo que explica el resurgimiento actual de las civilizaciones. Huntington concluye de ello que el dominio planetario de Occidente tendrá que enfrentarse a nuevos retos. Él aconseja ser consciente de este peligro, prepararse para la reaparición de ciertas formas premodernas en la era posmoderna, y tratar de protegerse contra ellas para garantizar la seguridad de la civilización occidental. Fukuyama era un globalista optimista. Huntington es un globalista pesimista, que analiza los riesgos y mide los peligros. Podemos sacar una lección eurasista de su análisis. Huntington tiene razón cuando dice que las civilizaciones vuelven a aparecer, pero se equivoca al afligirse. En cambio, debemos alegrarnos del resurgimiento de las civilizaciones. Debemos aplaudirlo y apoyarlo, preparar los catalizadores de este proceso y no observarlo pasivamente.

Los choques entre civilizaciones son casi inevitables, pero nuestra labor debe consistir en reorientar la hostilidad, que no va a dejar de crecer, contra los Estados Unidos y la civilización occidental, en vez de dirigirse a las civilizaciones vecinas. Hay que organizar el frente común de las civilizaciones contra una civilización que pretende ser la civilización en singular. Este enemigo común prioritario es el globalismo y los Estados Unidos, que ahora son su principal vector. Cuanto más los pueblos de la Tierra se convenzan de ello, más los enfrentamientos entre las civilizaciones no occidentales podrán ser apaciguados. Si debe

haber un “choque” de civilizaciones, tiene que ser un choque entre Occidente y el “resto del mundo”. Y el eurasismo es la fórmula política que conviene a este “resto”.

Hay otro punto en el que, obviamente, no podemos seguir a Huntington, cuando llama al fortalecimiento de las relaciones transatlánticas entre Europa y los Estados Unidos. La nueva generación de dirigentes europeos ya ha respondido positivamente a esta llamada, algo que podemos lamentar. El destino de Europa no está en el otro lado del Atlántico. Europa debe establecerse claramente como una civilización distinta, libre e independiente. Tiene que ser una Europa europea, no americana y atlantista. Debe construirse como un imperio democrático posmoderno, mediante la reivindicación de sus raíces culturales y sagradas, pues una parte de su futuro también radica en su pasado. Una Europa que no se alzada también contra los Estados Unidos traicionaría a sus raíces al tiempo que se condenaría a no tener futuro. Europa no pertenece tampoco al espacio eurasiático. Ciertamente, puede y debe incluso ser eurasista en la medida en que se adhiere a esta “idea universal de que no hay civilización universal”, pero no tiene que integrarse en el espacio geográfico de Eurasia. Lo que más desean los rusos es que, simplemente, ella sea ella misma, es decir, europea. El eurasismo no consiste en imponer su identidad a los demás, sino más bien ayudar a todas las diferentes identidades a afirmarse, a desarrollarse orgánicamente. Y a prosperar. El filósofo ruso Konstantin Leontiev dijo que siempre debemos defender la “multiplicidad floreciente”. Éste es el lema preferido de los eurasistas.





Francis Fukuyama: una presentación

Uno de los deportes más patéticos practicados con asiduidad por los intelectuales ibéricos con vocación tardía de comisario político es el desprestigio de lo que llaman “pensamiento único” o “globalizador”, que se ha convertido en un tópico barato, fácil de manipular y apto para cualquier simplificación. La frase de Nietzsche: “no pensarás”, que él consideraba un mandamiento cristiano se ha vuelto hoy el dogma de fe “antiglobalizador”. Sugerir que (hipotéticamente) Fukuyama pueda tener (algo de) razón equivale a la herejía intelectual más atroz que pueda cometer sociólogo o politólogo alguno.

RAMÓN ALCOBERRO

Y, sin embargo, la globalización (liberal), sin ser ninguna panacea, es lo mejor que le ha ocurrido al (antes) llamado Tercer Mundo. El nivel de vida aumenta en forma espectacular cuando un país pobre toma medidas liberalizadoras integrales y desciende cuando cae en el proteccionismo. El hecho está repetidamente demostrado, para espanto de elites universitarias. Pero negarse a asumir los hechos tiene bastante que ver con lo que en el mundo ibérico y latinoamericano se tiene por “ser un intelectual”.

Las páginas que siguen son para “espíritus libres”, capaces de pensar sin demonizar. Como uno anda curado de espantos y tiene unos antecedentes democráticos en regla que pasan por donde hay que pasar (incluyendo la cárcel franquista), supongo que me permitirán decir que en Fukuyama, como en tantos otros pensadores políticos (gremio muy dado a lo mesiánico), hay bueno, malo y regular.

Pero sería absurdo negar la solvencia de las dos ideas más atrevidas que ha propuesto: el fin de la historia y el papel de la confianza (Trust) y del capital social en las sociedades democráticas. Que ambas ideas puedan ser matizadas y leídas en clave menos enfática de lo que propone su autor, no disminuye su importancia cultural. Y en todo caso, han sido un referente que debe ser discutido, pero no ninguneado.

La tesis del fin de la historia

Es la menos nueva de las tesis sociológicas que se puedan imaginar. Los cristianos y los marxistas, entre otros, también habían supuesto que la historia acabaría, justo al imponerse universalmente sus tesis. Pero ambos movimientos fracasaron y, tal vez por eso, van hoy de la mano en la teología de la liberación. En el primer caso, el fin de la historia se producía, porque Cristo aparece como “la última palabra del Padre”, es decir, el Acontecimiento definitivo, tras del cual nada importante puede suceder. En la hipótesis marxista, lo que termina es la prehistoria: la llegada del Comunismo –formulación teológica, que tanto tiene que ver con el Juicio Final– significaba la fraternidad universal y el fin de la miseria (¡caramba, quien lo dijera!) por extinción de la propiedad privada.

Que un neoliberal como Fukuyama (y hay que recordar que, estrictamente, no es ni tan siquiera neoliberal, sino comunitarista) suponga que la historia acaba, significa, simplemente, ponerse en línea con una profecía vieja como el mundo. Si algo le sobra a la hipótesis del fin de la historia es, precisamente “historicismo”. A un liberal solvente, la historia no le parece un criterio digno para juzgar nada. Desde Hume el pensamiento liberal sabe que lo contrario de cualquier “materia de hecho” es plenamente posible. En consecuencia, la historia podría haber sido perfectamente distinta de lo que fue

y –más aún– podría no haber ocurrido en absoluto y ser poco menos que una justificación interesada y a posteriori de algunos prejuicios políticos. El liberalismo es un sistema filosófico indeterminista (precisamente porque asume la libertad como criterio) y no acepta “juicios históricos” de ningún tipo. Que la historia la escriban los vencedores ya demuestra, por lo demás, que no es un criterio muy científico.

Como todas las profecías, el hecho de que se acaba la historia sólo podría ser falsado, puestos a ser rigurosos, si uno visitase la Tierra el día que se desintegre el planeta. En todo caso, va para largo. Pero no es absurdo afirmar que la historia puede detenerse durante siglos. En Europa estuvo, en lo fundamental, quieta y parada (gracias a Carlos Martel) desde el siglo VII al siglo XI de la era cristiana. Y en muchas tribus africanas, se detuvo por milenios hasta llegar lo que (por cierto, abusivamente) se llama “colonialismo”. En fin, si algo ya ha sucedido, puede volver a suceder.

Para Fukuyama el argumento es obvio: la sociedad liberal es la que ha dado más libertad para más gente y durante más tiempo continuadamente. Por lo tanto, es de suponer que los miembros de sociedades no liberales tendrán tendencia a exigir a los gobiernos cada vez mayores libertades públicas. Es “la victoria del vídeo”. Además, ¿dónde hay que buscar otra alternativa? ¿En la Cuba castrista? ¿En las guerrillas islámicas?... No parece que el pueblo soberano esté por la labor. El argumento que esgrime puede parecer poco heroico pero es obvio.

No entraré tampoco en la discutible coherencia filosófica de la idea con relación a Hegel. En cualquier caso es normal que la idea que la historia se acaba pueda ser recibida con desazón en Latinoamérica (donde la historia tal vez ni siquiera ha empezado) pero peores son los mesianismos diversos que se han intentado (peronismo, aprismo, castrismo y otros monstruos de la razón) que, por el momento, sólo han producido hambre y miseria.

Contra lo que dicen algunos intelectuales latinoamericanos el fin de la historia no es que “el tiempo se jubila” ni que “mañana es el otro nombre del hoy”. En una sociedad del fin de la

historia seguirían sucediendo cosas (por ejemplo, se podría desarrollar y extender una tecnología que diese más presencia en los mercados a más gente hoy marginada) pero continuaría viva la contradicción ecológica, por lo menos. Simplemente, se dispondría de criterios consensuados (eficiencia empresarial, mercado...) para gestionar las nuevas contradicciones. Lo que terminaría es, de manera clara, la idea de la “peculiaridad cultural” con la que algunas oligarquías criollas (y sus hijos universitarios radicalizados) justifican su dominio cultural. Ninguna “peculiaridad cultural” puede justificar la miseria. Y echarle la culpa a Estados Unidos de las miserias del (llamado) Tercer Mundo es de una indigencia cultural tremenda. Hay criterios objetivos (eficiencia, tecnología, etc.) que pueden explicar la situación sociopolítica de una manera objetiva. Y que funcionan. Muy por encima: conviene recordar que –con o sin fin de la historia– esos criterios son en la práctica los que se aplican ya en todas partes.

La tesis del fin de la historia puede leerse de –por lo menos– cinco maneras distintas, que intentaré resumir:

1.- Como profecía: no pasa de ser una expresión de un deseo y es imposible de justificar. Nadie sabe si, por ejemplo, la contradicción ecológica puede ser resuelta exclusivamente con instrumentos liberales o si, llegado un cierto extremo, convendrá usar otros mecanismos. Lo peor del argumento de Fukuyama es, precisamente, que él tiende a presentarlo en una forma profética, evidentemente ingenua.

2.- Como constatación del fracaso histórico de las sociedades antiliberales o preliberales: ese es un hecho obvio. Hoy las utopías se han vuelto siniestras. Y además de derechas. La tecnología es mucho más revolucionaria que la utopía. Que el liberalismo no sea el cielo cristiano, no significa que desde el margen se haya ofrecido nada que pueda dar una vida mejor. La sociedad civil ha demostrado ser más eficaz que el Estado burocrático (y que las utopías caribeñas) para resolver los problemas de la gente.

3.- Como hipótesis psicológica: según la cual la necesidad de reconocimiento que todo humano lleva implícita se gestiona mejor en una sociedad liberal, donde la competencia y la diversidad que genera el libre mercado dan más opciones al libre desarrollo de la personalidad. Ese es un terreno resbaladizo (por hobbesiano) pero no es una hipótesis despreciable, ni necesariamente errónea. El liberalismo da muchas más oportunidades de triunfo a más gente porque abre más ámbitos de competencia que los sistemas cerrados o de partido único.

4.- Como hipótesis según la cual la sociedad evolucionará hacia la extensión del liberalismo de manera irreversible: no pasa de ser un piadoso deseo. O un optimismo histórico no necesariamente bien fundado. Es, por lo menos, arriesgado suponer que los atavismos culturales (a veces milenarios) cederán ante el esfuerzo liberador. Por mucho que Fukuyama suponga que “no hay bárbaros a las puertas” puede suceder un “choque de civilizaciones” como el imaginado por S.P. Huntington que impida el éxito de las fuerzas liberales, por ejemplo, en el mundo árabe o en China.

5.- Como observación del hecho que hay un vocabulario que ya no sirve para explicar la historia: ese es, me parece, el mayor interés de la tesis del fin de la historia. Lo que termina no son “los hechos” históricos sino el vocabulario (fundamentalmente marxista) a través del que se había escrito el relato histórico. De la misma manera que nadie usaría seriamente el vocabulario de la historia medieval, usar hoy conceptos marxistas se ha vuelto anacrónico. La explotación no se da en términos de clase social y los factores ideológicos no pueden ser considerados “infraestructurales” (palabrota que nadie sabe qué significa). La creación de significado en la sociedad del conocimiento, deja el marxismo a la altura de la alquimia.

En el fondo, y comparado con Samuel P. Huntington, Fukuyama es un optimista histórico. Sería la extensión de la Ilustración, es decir, el progreso de la dignidad humana y de la racionalidad, lo que nos conduciría al liberalismo y al fin de la historia. Un ecologista, por ejemplo, no estaría tan esperanzado. Para Huntington, “el mundo se ordenará sobre las civilizaciones o no se ordenará en absoluto.

Fukuyama, en cambio cree que todas las civilizaciones acabarán por seguir el modelo que ha tenido éxito (liberal y americano) por la sencilla razón de que los individuos saben que ese es el modelo que da más libertad y más progreso. El propio Fukuyama no ha tenido reparo en reconocer que lo que el mundo admira no son los valores americanos de hoy, sino los de dos o tres generaciones atrás (el del el viejo cine en blanco y negro!). Quizás, como todos los optimistas, tienda a la ingenuidad. Pero es Su derecho.

Fukuyama puede ser entendido, finalmente, como un pensador “anti-“, pero eso no nada significativo. Sencillamente, también se puede sospechar de los filósofos de la sospecha. Lo contrario sería tan absurdo como la tontería de esos padres que, por haber sido moderadamente contestatarios en algún momento del pasado, se sorprenden cuando sus hijos les contestan (también) a ellos. En la urgente tarea de olvidar a Marx, Nietzsche y Freud (cadáveres excelentes, pero cadáveres), Fukuyama tiene, tal vez, algo que decir.

La tesis de la confianza

Conviene “desfacer entuertos” y recordar que Fukuyama no es un liberal en el sentido más usual de la palabra (no admite la libre competencia radical, ni la neutralidad del Estado, ni –mucho menos– el individualismo moral) sino un comunitarista, es decir, un partidario de la comunidad como legitimadora de la moralidad. A un liberal, la comunidad se le presenta, generalmente, como un lamentable amasijo de hipocresías compartidas y de tópicos tradicionales. A Fukuyama, sin embargo, le parece que la comunidad ofrece el conjunto de elementos identitarios básicos, ante los cuales el ser humano es, cuanto menos, “poco libre”. La idea de la centralidad de la familia a la hora de establecer criterios de identidad es, también, vieja como el mundo. La psicología (al poner énfasis sobre el papel de la madre) y la antropología (destacando el valor económico de los vínculos familiares) han repetido hasta la saciedad ideas similares a las que encontramos en Trust. El valor que puede tener el libro, sin embargo, está en su intento de responder a las tendencias sociológicas que (de Adorno hasta finales del XX) pusieron énfasis en la

decadencia de la familia y de las relaciones humanas “cálidas” que parecían poco menos que superadas y premodernas.

Para Fukuyama el motor de la historia es el resorte psicológico (con consecuencias morales) que él denomina “la lucha por el reconocimiento”. Se supone que a los humanos les gusta competir, ser reconocidos y vencer. Por eso el liberalismo –contra la tesis de Weber– sería “natural” y no dependería de ningún tipo de condición sociológica o económica previa. No es la economía, sino la forma de pensar, los hábitos y el consenso social, lo que hace que los humanos actúen como lo hacen. Por así decirlo, primero existe una “mentalidad cooperativa” y después una determinada economía. El Producto Interior Bruto no es causa, sino consecuencia, de la liberalización. La tecnología, las comunicaciones y el transporte, facilitan la extensión de las sociedades liberales, pero no las provocan.

Y lo mismo podría decirse de la ciencia. En palabras de Fukuyama: “la lógica de una ciencia natural moderna progresista predispone las sociedades humanas hacia el capitalismo sólo hasta cierto punto en la medida en que el hombre pueda ver claramente su propio interés económico”. Es el reconocimiento, el motor (egoísta) de la acción humana, lo que los humanos buscan a través de la economía –y no al revés. En “Trust” queda claro (tal vez es lo más comunitarista del libro) que “el reconocimiento, la religión, la justicia, el prestigio y el honor” (elementos nada utilitarios, por cierto) son cruciales para la sociedad. La economía es una consecuencia –y no una causa– de la búsqueda de reconocimiento. Fukuyama define la cultura como: “Un hábito ético heredado”, es decir, como una serie de pautas, morales cuyo cumplimiento lleva implícito el éxito social comunitario (o “reconocimiento”).

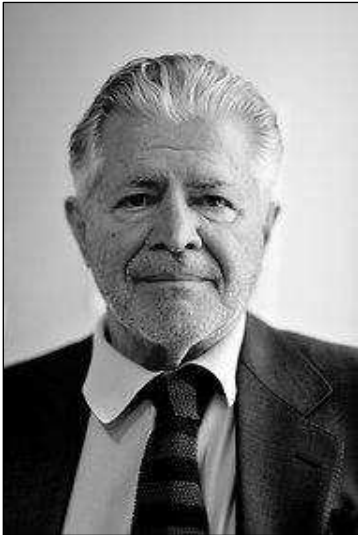
La confianza mutua sería, en ese contexto, una especie de correctivo de las tendencias

nihilistas implícitas en una “lucha por el reconocimiento” que, llevada a su extremo significaría la pugna de todos contra todos, en la tradición hobbesiana. Siguiendo al autor: la confianza no reside en los circuitos integrados ni en los cables de fibra óptica”, aunque todo eso no existiría sin confianza.

Textualmente, Fukuyama define así el tema: “Confianza es la expectativa que surge en una comunidad con un comportamiento ordenado, honrado y de cooperación, basándose en normas compartidas por todos los miembros que la integran. Estas normas pueden referirse a cuestiones de “valor” profundo, como la naturaleza de Dios o la justicia, pero engloban también las normas deontológicas como las profesionales y códigos de comportamiento”.

En definitiva, sin “aprendizaje de la colaboración”, sin un esfuerzo de construcción del “arte asociativo”, no hay comunidad posible. Confieso que no entiendo qué tiene esa tesis de nuevo, ni de provocador, ni de contrario a los intereses de los empobrecidos de la Tierra. Más bien me parece puro sentido común. Es más, ni siquiera se puede ser individualista sin un cierto nivel de confianza en los otros individuos. Y cualquier utilitarista que no tenga una visión unilateral del mundo, aceptará que los códigos éticos exigen, para ser eficaces, una confianza en una visión del mundo compartida.

Se podrá discutir el énfasis de Fukuyama en la familia, que oculta mucha miseria y siglos de sumisión femenina, pero –una vez más– no debiera olvidarse que los humanos no somos exactamente “mónadas” leibnizianas. Aprender a trabajar juntos, sin resquemores y sin prejuicios, es una necesidad en la construcción de la sociedad del conocimiento. Y la tesis de la confianza puede ayudarnos a ello.



Kondylis, el anti-Fukuyama. La política planetaria tras la "Guerra Fría"

La incertidumbre política de los alemanes es hoy clamorosa, e irrita a sus socios despertando en ellos sentimientos contradictorios de alegría malévol y de temor. Una de las causas más importantes de esta incertidumbre es bien conocida: tanto los alemanes originarios de la República Federal (RFA) como los de la antigua República Democrática (RDA) perciben los acontecimientos sobrevenidos tras la caída del Muro como un asunto privado.

ARMIN MOHLER

Pero no es un azar si las consecuencias de la reunificación no les inspiran confianza alguna: en efecto, ahora se les plantean problemas que superan con mucho no sólo el marco de Alemania, sino incluso el de Europa —tanto más en la medida en que las soluciones tecnocráticas usualmente prodigadas por la Comunidad Europea en modo alguno han dado prueba de su eficacia hasta el día de hoy.

El primer libro en lengua alemana que nos ha hecho comprender esta situación sin miramientos ha aparecido en 1992 en Berlín. Su título es "La política planetaria tras la guerra fría" (*Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*); su autor, un filósofo griego nacido en 1943, Panajotis Kondylis (1). Este ensayo absolutamente notable forma parte de una obra sorprendente que merece ser presentada y discutida.

Con un pie en Grecia y el otro en Alemania

Panajotis Kondylis, hombre de letras e investigador, pasa una mitad del año en su patria griega y la otra mitad en Heidelberg, el "observatorio" donde se doctoró en 1978. Su tesis de doctorado en Historia de la Filosofía ("La tríada Hölderlin-Schelling-Hegel") fue en su momento apadrinada por el historiador Werner Conze (1910-1986). Al principio de su vida intelectual, Kondylis se vio empujado a tomar una decisión similar a la que se vio

abocado el rumano Emile Cioran poco después de la segunda guerra mundial. En efecto, el autor de *Silogismos de la amargura*, que ya había publicado dos libros en su lengua materna, no quiso dar a su obra un carácter "regional" ni someterse a la buena voluntad de editores y traductores. Situándose entre la literatura y la filosofía, Cioran duda entre las dos lenguas mundiales, que en esos campos son el francés y el alemán, antes de decidirse por la primera. En el caso de Kondylis, que ante todo deseaba hacer filosofía, el alemán se impuso y en esta lengua ha escrito todos sus libros.

Buena parte de su obra va encaminada a hacer revivir a los grandes pensadores, desde Hegel hasta Clausewitz, a partir de sus textos originales y despreciando soberanamente la literatura "secundaria" y las sabias murgas de los epígonos. Mientras que los profesores de filosofía asalariados se precipitan de un congreso a otro, el erudito Kondylis frecuenta en solitario las bibliotecas para examinar lo que realmente han dicho los maestros. Esta voluntad tenaz de acudir a las fuentes reales del saber se traduce en su estilo: Kondylis escribe en la lengua clásica de los filósofos, renunciando a los giros personales e incluso a esas expresiones idiomáticas cuyo empleo no pueden evitar los propios alemanes. Ese lenguaje, que no admite la familiaridad —un alemán de algún modo "ascético"—, inmuniza a su obra frente a las modas del momento y deja

de lado esas emociones no contenidas que amenazan la sobriedad de todo juicio. Esta posición excéntrica, en el sentido estricto del término, es una garantía de independencia, y la seguridad de su pronóstico sobre la política planetaria debe mucho al diálogo permanente y exclusivo con la tradición filosófica.

Kondylis expuso su propia filosofía en 1984, en "Poder y decisión" (*Macht und Entscheidung*) (2). Gerrit Walther ha analizado sus fundamentos al mismo tiempo que su evolución (3), a partir de este enunciado aparentemente paradójico: "Estar teóricamente por encima de los valores y reconocer la superioridad de un pensamiento vinculado a valores y normas, son cosas que van juntas" (4). El análisis de Walther reconoce el carácter innovador del pensamiento de Kondylis, no sin mantener una distancia crítica de buena ley, y no podemos sino reenviar a él al lector que desee profundizar en el asunto. Por nuestra parte, aquí nos contentaremos con examinar la dimensión *política* de la obra de Kondylis.

"Las ideas no existen"

Constatemos de entrada que, aunque Kondylis gusta de dialogar con los representantes más ilustres de la tradición filosófica, no por ello se ha convertido en un *escriba* que piense seriamente disponer de una doctrina capaz de resolver todos los misterios del mundo. Nuestro filósofo no es "fundamentalista" (o "normativista", por utilizar un término que él frecuenta) y en absoluto cree disponer de una clave universal. Y si acude a las bibliotecas, es ante todo para asegurarse de que sus predecesores tampoco la poseían.

Así, en *Macht und Entscheidung* (5) encontramos la proposición central de su pensamiento: "Las ideas no existen". Kondylis niega la existencia de conceptos inmutables, constatando que sus contenidos reales no dejan de cambiar, ya sea porque un mismo concepto adopta significaciones diferentes según el autor que lo emplea (Hegel o Schelling, por ejemplo), ya sea porque un mismo concepto, al hilo del tiempo, cambia de sentido en el interior de la obra de un mismo filósofo.

Para Kondylis, los conceptos son seres vivos: se ignora quién los ha engendrado y a

veces incluso dónde han crecido, y después se los ve tomar forma y color, extenderse aquí y allá para, al final, perecer —antes de resucitar donde menos se esperaba—. Así pues, es imperativo examinar los contenidos que esos conceptos transportan en sí mismos. Pero cuidado: los escribas velan, y quien ose hacer tal constatación se encontrará prontamente incluido entre los malos alumnos de la clase, los "posmodernos" que sostienen un nihilista *anything goes*. Pese a esas virtuosas sentencias, nosotros pensamos que la perspectiva nominalista es la única que puede liberarnos verdaderamente de esa confusión babilónica del lenguaje que hoy está en marcha.

No obstante, al hablar de "seres vivos" nos hemos tomado alguna libertad respecto a la terminología de Kondylis (que nunca se ha dicho *nominalista*). De forma semejante, y por haber señalado con insistencia que cada modo de pensamiento supone previamente una "decisión fundamental" (6), Kondylis ha sido frecuentemente calificado como *decisionista* o *voluntarista*. Pero la decisión en cuestión no tiene nada de arbitrario. En efecto, tras haber afirmado que "las ideas no existen", Kondylis añade: "Sólo hay existencias humanas colocadas en situaciones concretas, que actúan y reaccionan específicamente en cada ocasión; una de esas acciones y reacciones específicas consiste, según la terminología habitual, en concebir ideas o apropiarse de ellas.

Ahora bien, las ideas no intervienen inmediatamente, sino que son sólo las existencias humanas las que van a actuar, en nombre de esas ideas, en el interior de sociedades organizadas. Igualmente, las combinaciones de ideas son la obra de existencias humanas que se fundan sobre su propia relación con otras existencias. En fin, las ideas no son ni vencedoras ni vencidas: su victoria o su derrota representa simbólicamente el dominio o la sumisión de ciertas existencias humanas".

Como bien ha visto G. Walther, Kondylis evita cuidadosamente hablar de "el Hombre" como entidad abstracta. Huyendo de las abstracciones, el filósofo evoca siempre al hombre concreto colocado en una situación histórica determinada. El pensamiento y el

lenguaje cuentan entre los instrumentos de la afirmación de sí. Kondylis refuta igualmente el uso abusivo del concepto de *verdad*: "Seguramente, es posible morir por 'la' verdad —pero solamente por la nuestra, es decir, la que coincide con nuestra propia identidad". Algo que no deja de recordarnos a Carl Schmitt, el cual, en *La noción de política*, afirma que todos los conceptos, representaciones y palabras tienen un "sentido polémico".

Por su parte, Walther considera a Nietzsche, Carl Schmitt y Karl Marx como los maestros de Panajotis Kondylis. En efecto, éste los cita abundantemente, pero sin reivindicarlos de forma explícita. Pese a ello, el comentarista discierne justamente una misma posición fundamental en Schmitt (la relación *amigo-enemigo*) y en Kondylis, y Kondylis recupera el valor de la "lógica del combate" frente a la simple "lógica de los textos" (7). G. Walther ve ahí la ambición de "elevar su método heurístico, coronado por el éxito, a la altura de una visión del mundo (*Weltanschauung*), y describir la 'relación amigo-enemigo' no sólo como un esquema que guía el conocimiento, sino como un *hecho ontológico*" (8).

Mirar el presente de cara

No nos sorprende encontrar en Kondylis una cierta *impaciencia*, que inevitablemente recuerda la actitud de Arnold Gehlen. Ambos filósofos, el alemán y el griego, no desean perder el tiempo en explicaciones detalladas de periodos históricos, explicaciones que en general pierden buena parte de su validez desde el momento en que están penosamente enunciadas. En un ensayo sobre el declive del *conservatismo* aparecido en 1986, Kondylis señalaba también hasta qué punto ese término era generalmente inadecuado a su objeto, porque la mayor parte de los espíritus en verdad conservadores no desean realmente conservar todo lo que existe *hic et nunc*.

En "El declive de los modos burgueses de vida y pensamiento" (*Die Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensformen*) (9), la "impaciencia" de Kondylis estalla netamente. Que el liberalismo burgués del siglo XIX ha sido sustituido por la democracia de masas desde hace mucho tiempo, es algo tan evidente

que ni siquiera se toma la molestia de detallar esa metamorfosis. Con temible precisión, prefiere dibujar sus grandes líneas y renunciar a toda referencia: ninguna fecha, ningún nombre, ninguna cita viene a adornar el desarrollo de su pensamiento. Sin embargo, Kondylis ha debido de percibir los disgustos que a veces provoca tal exceso ascético —el lector, un poco extraviado, se ve obligado a poseer unos conocimientos enciclopédicos— porque no ha vuelto a correr el riesgo en su ensayo sobre la política planetaria.

En revancha, el autor emprende en este último libro otra aceleración radical del pensamiento, sin duda menos dolorosa en tanto que menos manifiesta. Efectivamente, aunque vive en Heidelberg desde hace mucho tiempo, Kondylis no presta ninguna atención a los estados de ánimo de muchos de sus conciudadanos, que todavía se identifican con la República federal.

A sus ojos, lo único que ha hecho la *caída del Muro* ha sido suprimir una incongruencia histórica. Pero muchos alemanes (y también muchos de sus vecinos) todavía no han tomado conciencia de algo que para Kondylis es evidente: la verdadera "singularidad" de la historia reciente de Alemania consiste justamente en que su parte occidental ha vivido durante cuatro décadas en una suerte de hospicio aséptico, no sin que las victoriosas potencias occidentales desplegaran enormes esfuerzos terapéuticos.

Las decisiones esenciales estaban proscritas, pero la vida económica y moral quedaba en manos de la población alemana. Y muchos alemanes estaban satisfechos con esta situación, instalándose apaciblemente en una irresponsabilidad política envuelta en el manto tranquilizador de la prosperidad económica.

Después de 1989 se ha podido constatar cuánto han perjudicado a los alemanes todos esos decenios de tutela extranjera. Si la RDA ha quedado vacía de sustancia —porque los elementos más capaces emigraron al Oeste—, la población de la RFA ha sido despolitizada hasta el punto de sentirse desamparada frente a la mera eventualidad de una reconquista de su soberanía (10).

Un clima más duro

Quienes sobrevivieron a la derrota se recuperaron en aquellos terrenos donde se les permitió hacerlo: fueron los autores del milagro económico. Esa especialización fue decretada por los Aliados, y hasta fecha muy reciente los alemanes no han tomado verdadera conciencia de su carácter pernicioso. Además, la implosión de la RDA ha destruido la incubadora de los *Wessis* ("occidentales", n.d.t.): de repente se tuvo la impresión de hallarse desprotegidos, en una atmósfera más dura. Ha sido necesario aprender que las cotizaciones de la Bolsa constituían no-acontecimientos respecto a las nuevas apuestas que se desarrollan en el corazón de Europa (y en todo el mundo). Durante mucho tiempo, habíamos estado orgullosos de las riquezas amasadas al abrigo del viento de la historia. Pero una vez que las fronteras se han hecho más transparentes, se empieza a temer el efecto de aspiración de esas mismas riquezas.

La renovación generacional hace esta situación más difícil todavía para los habitantes de la ex-RFA. La generación de la guerra, que está en el origen del milagro económico, comienza a extinguirse. Si había realizado ese milagro había sido también para no abdicar completamente ante los *diktats* de los Aliados, y aferrándose a las virtudes de la solidaridad, la disciplina en el trabajo y la responsabilidad nacional. Pero quienes están hoy en los negocios, los retoños de los *años blancos*, se ven enfrentados a tareas para las que no estaban en absoluto preparados. Niños mimados de padres demasiado sólidos, se han convertido mayoritariamente en víctimas consentidas de la sociedad permisiva. Y estas mónadas desamparadas demuestran ser del todo incapaces para dominar todas las consecuencias de la mayor migración de pueblos de la historia reciente. Los *sesentayochistas* que, en su juventud, cubrían de improperios a la República federal, se lanzan hoy a añorarla.

La República federal tenía su encanto, seguramente. Pero aunque guardarle luto sea una actitud tolerable, no es posible considerarla como fundamento posible de una reflexión dirigida hacia el futuro. A este respecto, se impone observar tres reglas: primero, reconocer

la imposibilidad de mantener la RFA (o de ampliarla); después, olvidar el crédito que todavía pueda poseer la RFA en el mundo; por último, ahorrarse la abundante literatura nostálgica que ya empieza a desarrollarse en torno al mito "republicano-federal". Sobre este fundamento tácito ha redactado Kondylis su *Política planetaria tras la guerra fría*.

Nuestro entusiasmo por este libro nos ha valido algún altercado con otro de sus lectores, según el cual nuestro "griego alemán" no valdría más que ese otro japonés americano —léase Francis Fukuyama— que hace algunos años pronosticaba un inminente "fin de la historia". Se nos aportó como prueba este pasaje del libro de Kondylis: "Por primera vez en la historia, se constituye una sociedad mundial verdadera que, aunque marcada por desigualdades y disimilitudes importantes en el terreno de los hechos, reconoce a sus miembros los mismos derechos y la igualdad por principio. Tal igualdad no se ve realizada ni material ni universalmente, ni en el interior de la democracia de masas ni en la sociedad mundial, pero se garantiza, y sin cesar se le hace propaganda por las vías del derecho de los pueblos y de las declaraciones de intenciones" (11).

Sin embargo, pensar que podemos comprender a Kondylis a partir de una lectura superficial es conocer muy mal a nuestro autor. En efecto, Kondylis busca ante todo incitar a su lector a la reflexión y, como hemos señalado antes, elige cada palabra con una precisión de orfebre. El pasaje antecitado expresa de hecho el escepticismo de su autor —si no el sarcasmo, como cuando nos habla de una "sociedad mundial verdadera" (pero la "verdad", a sus ojos, es siempre una falsificación) o cuando juega con la oposición "desigualdades y disimilitudes" (*Ungleichheiten und Ungleichartigkeiten*). Podemos deducir que Kondylis, contrariamente a Fukuyama, no está en absoluto convencido del inevitable advenimiento del "Estado mundial homogéneo" (perspectiva evaluada por Hegel y vulgarizada por Alexandre Kojève... vulgarizado a su vez por Francis Fukuyama —henos aquí en el corazón mismo de ese "pensamiento de

los epígonos" que Kondylis desprecia y combate).

¿Es Kondylis, por tanto, un enemigo de esta visión del Estado mundial? La pregunta está mal planteada. En efecto, el filósofo no gusta de las declaraciones de guerra solemnes. Para comprenderlo, hay que tomar en serio su forma de desvalorizar ("degradar") las ideas. Así, desde 1964 afirmaba: "Los racionalistas crédulos y los amantes eternamente decepcionados de 'la' razón acostumbran a lamentarse de que las nociones centrales no tengan una significación firme y obligatoria, de que 'las palabras hayan perdido su sentido', etc. Estas lamentaciones implican el deseo de desempeñar ellos mismos el papel del conciliador, es decir, del legislador de conceptos. Más bien habría que notar que si ciertos conceptos se hallan en medio de un conflicto, es justamente porque son (o pueden llegar a ser) lo suficientemente ambiguos como para ofrecer una arena a partidos opuestos" (12).

No es un azar si Kondylis ha hecho un doctorado de Historia, y no de Filosofía. Lo que caracteriza a la política en la era del liberalismo —la sedicente "lucha de ideas"—no es, a sus ojos, sino una cortina de humo. Kondylis se interesa por la confrontación de las "existencias humanas" concretas, confrontación cuyo impulso viene de fuentes más complejas y menos visibles que la simple producción de conceptos. Más provechoso para el pensador resulta prestar atención a las situaciones históricas singulares, situaciones que el pensador aprehende mediante estas antiguas preguntas: ¿Quién? ¿Dónde? ¿Cuándo? ¿Cómo? Y por último: ¿Por qué?

El pupitre electrónico

En consecuencia, en *La política planetaria tras la guerra fría* Kondylis señala que no tiene la menor intención de proponer un "concepto de puesta en orden" (13). Y, mirando hacia la retórica del "universalismo de los derechos humanos", añade: "Lo que sorprende en la constelación presente, es la profesión de fe casi unánime en los objetivos y valores de la democracia de masas". A esta moral dominante, el filósofo opone hechos. Su libro propone así

una larga serie de escenarios que exploran los posibles horizontes en los terrenos más diversos y en un futuro más o menos próximo. El autor demuestra un conocimiento tan profundo de materias tan heterogéneas (desde la logística de los sistemas de armamento a la psicología del comportamiento), que obliga a la admiración. Un panorama que bastaría para enviar al paro a buen número de intelectuales patentados.

Kondylis resume su posición con una metáfora: "Tras la guerra fría, el paisaje político ya no estará dominado por dos bastiones que se hacen frente, sino que se parecerá más bien a un pupitre electrónico donde se encienden y se apagan sin cesar pequeñas bombillas rojas apretadas las unas contra las otras" (14). Esta imagen contradice la teleología paralizante que caracteriza al Estado mundial y su gigantismo inhumano. Pero Kondylis considera también la posibilidad de un retorno: el conflicto de los "pequeños" y los "grandes" podría perfectamente volverse contra éstos últimos. Algunas citas—clave permitirán aprehender mejor su argumentación.

1) Derechos humanos y desarrollo

"Es verdad que el universalismo de los derechos humanos emana de los países ricos de Occidente, que han sido los primeros en instrumentalizarlo. Pero su auditorio y el número de sus defensores aumentan regularmente en los países menos desarrollados y pobres del Este y del Sur. Estos últimos —y es comprensible— lo consideran como un medio oportuno para hacer valer sus reivindicaciones en la distribución de las riquezas y de los recursos mundiales. Ciertamente, estos países se ven enfrentados a un dilema, porque son incapaces, lo quieran o no, de aplicar en su casa (entera y totalmente) esos principios cuya realización a nivel internacional piensan que entrañaría una mejora notable de su condición en tanto que naciones y estados.

La opinión —igualmente extendida al Oeste— de que sólo el desarrollo económico hará posible la moralización de su vida sociopolítica interior, les ayuda a veces a salir de ese dilema. Es probable que estos países

deduzcan de cada eventual progreso en esta dirección un mayor derecho a recibir *ayudas* cada vez más importantes por parte de las naciones ricas" (15).

2) Hacia conflictos paradójicos

"La victoria de sus ideas no ha desahogado a Occidente, sino al contrario, le ha cargado de tareas y de hipotecas bajo cuya presión podría cambiar fundamentalmente". Podría darse una repetición de lo que ya se produjo en el siglo XIX, cuando los socialistas realizaron una "interpretación material" de las libertades propagadas por la burguesía: "En su origen, la concepción cristiana de la dignidad humana no iba unida a la idea de un 'minimum vital' material.

Si a partir de ahora se interpretan los derechos humanos desde una perspectiva material, si se los vincula a determinadas esperanzas de consumo, terminarán entrando necesariamente en conflicto con la penuria de bienes que existe a nivel mundial, es decir que se convertirán en armas en esa lucha por la distribución de unos bienes insuficientes. Aquel que, perteneciendo a una nación rica, tome partido por el respeto total de los derechos humanos, tendrá que compartir sus derechos con otros hombres para él desconocidos, y de ahí se seguirá, verosímelmente, una confrontación donde ciertos derechos humanos entrarán en lucha con otros derechos humanos" (16).

3) El igualitarismo como *boomerang*

"La identidad de objetivos no atenúa los conflictos, sino que, al contrario, los exacerba (...) Tener el mismo objetivo común significa justamente que se compite en la lucha por los mismos recursos, los mismos espacios y las mismas ventajas. Los éxitos obtenidos aplicando los métodos de Occidente crean el riesgo de poner a sus autores no-occidentales en conflicto con Occidente, por una parte, y entre ellos mismos por otra. Y no obtener tales éxitos podría tener efectos idénticos". Kondylis resume en pocas palabras esta convicción: "Lo que engendra las fricciones es la proximidad, no la distancia". Y también: "El pluralismo sólo es posible allá donde existe suficiente espacio para muchas personas y muchos bienes (17).

4) El individualismo abre la brecha

"La reducción del hombre a su simple dimensión de ser-de-razón traduce al lenguaje idealista de la filosofía esa extrema fragmentación atomista que es constitutiva de la sociedad democrática de masas. Esa reducción y esa fragmentación atomista son las que permiten la transición hacia el universalismo, porque la proclamación de la razón como única facultad decisiva del hombre hace tabla rasa de todos sus lazos sustanciales (por ejemplo, los de la familia o los de la nación) y, al mismo tiempo, intenta abolir todas las barreras y fronteras entre los individuos del planeta" (18).

5) La supervivencia del Estado y de la nación

Según Kondylis, "la organización en Estados (...) seguirá siendo el refugio tanto de las naciones grandes como de las pequeñas frente a los imponderables políticos de los principios relativos a la ética universal y a los derechos humanos" (19). Kondylis habla igualmente, con mucha independencia de espíritu, de "aquellas teorías, cimentadas por la antropología y la filosofía de la historia, que atribuyen el origen de la tenaz perpetuación de las sensibilidades nacionalistas al hecho de que los hombres tienen una necesidad inextinguible de lazos afectivos y sustanciales, y de una identidad correspondiente, y que ven así en el nacionalismo un probable factor de rebelión contra el racionalismo instrumental del mundo técnico y, al mismo tiempo, contra la racionalidad utilitarista del Estado de derecho" (pág. 60).

6) La anomia y el orden brutal

"El fracaso de los grandes dogmas de la democracia de masas puede conducir no sólo a un largo y salvaje desorden, sino también a un orden brutal donde la política, reducida a la distribución de bienes, impondría por la fuerza una severa disciplina con el fin, precisamente, de realizar esta tarea. Podría entonces conservarse el ideal de la igualdad y seguir interpretándolo en el sentido democrático y material, pero no se podrá hacer lo mismo con las actitudes hedonistas que están en la base del consumo de masas en las democracias occidentales...". En esas circunstancias, habrá

que devolver un papel particular a lo que los sociólogos llaman, desde Emile Durkheim, *anomia*. Mediante este término, que podemos traducir literalmente por "ausencia de normas", se designa un estado de la sociedad en el que falta cualquier forma de reglamentación —o al menos esas reglas demuestran ser ineficaces para orientar los comportamientos—. Este término ha vuelto a ser corriente en el contexto de los actos de salvajismo de los *skinheads* en toda Europa. Kondylis estima que "la manera en que la sociedad mundial afronte el problema de la anomia influirá considerablemente sobre la estructura del orden mundial futuro y sobre el carácter de las próximas guerras" (20).

7) Una advertencia y dos posibles salidas

En algunos pasajes de su libro, Kondylis da a entender, si bien de forma dubitativa y críptica, que la combinación de democracia de masas y ética universalista podría conducir a una *biologización* de lo político —una reducción de la política a la simple lucha por la supervivencia. El autor compara esta situación con "la agresividad manifestada por el animal cuando otro animal penetra en su territorio" (21). Pero se trata de tanteos, observaciones marginales que no son objeto de una reflexión sistemática y cuyo valor no va más allá de la advertencia. Nos movemos igualmente en el terreno del esbozo cuando Kondylis parece querer responder a la siguiente pregunta: "¿Qué debemos hacer ahora?". En un capítulo sobre "El carácter caduco de los conceptos políticos", el filósofo no deja ninguna duda sobre su convicción de que es imposible comprender la política planetaria a partir de las teorías tradicionales de la filosofía política. Y tampoco confiere mucha más vigencia al pensamiento cristiano sobre este particular. Aunque hay que aguzar el oído al leer esta frase enigmática: "Una nueva ascesis y quizás una nueva religión, en una situación de gran densidad de población

y de penuria de bienes, podrían anunciar el fin del pluralismo de las ideas y los valores de la democracia de masas". ¿Dedicará Kondylis a esta cuestión su próximo libro?

Notas:

(1) KONDYLLIS, Panajotis: *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*, Académie Verlag, Berlín, 1992.

(2) KONDYLLIS, P.: *Macht und Entscheidung. Die Herausforderung der Weltbilder und die Wertfrage*, 1984

(3) En "Rechtshistorisches Journal", n.º2, 1992, pp. 222-239.

(4) KONDYLLIS: *Macht und Entscheidung*, op. cit., p.9.

(5) Ibid., p. 85.

(6) Ibid., pp. 7 y ss.

(7) Cf. KONDYLLIS, P.: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, 1981 (ed. de bolsillo en 1986), pp. 32 y ss.

(8) Ibid., p. 229.

(9) KONDYLLIS, P.: *Die Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensformen*, 1991.

(10) Ya en 1965, Caspar von SCHRENCK-NOTZING expuso los procedimientos de manipulación de aquel delirio moralizador llamado "reeducación" en un ensayo notablemente documentado: *Charakterwäsche* ("El lavado del carácter"), que conoció ocho ediciones en Seewald und Langen-Müller.

(11) KONDYLLIS: *Planetarische Politik...*, op. cit., p. 10.

(12) *Macht und Entscheidung*, op. cit., p. 71.

(13) *Planetarische Politik*, cit., p. 56.

(14) Ibid., p. 79.



El neoconservadurismo en el final de la Guerra Fría: Fukuyama y Huntington

En la época actual de hegemonía neoliberal, la diferencia entre el discurso "progresista" y el neoconservador (nos referimos a las ideologías que confluyen en los partidos políticos mayoritarios) ha quedado reducido a una política de tipo cultural (postmaterialista según la repetida versión de Ronald Inglehart) ...

JOAN ANTÓN MELLÓN y JOAN LARA AMAT Y LEÓN

... y a un mayor o menor nivel de asignaciones presupuestarias a gastos sociales, que no afecta en lo fundamental al despliegue de una economía y unas políticas adaptadas a la teoría y práctica del neoliberalismo en un mundo cada vez más globalizado. Estas adaptaciones a la nueva forma de hacer política han tenido como resultado la tercera vía (en realidad la resurrección de una de las dos almas de la socialdemocracia: la liberal en detrimento de la socialista reformista) y el neoconservadurismo que serían las dos caras del neoliberalismo.

De la misma manera que, para el "progresismo", la tercera vía ha supuesto el abandono del keynesianismo como motor de la política económica y su substitución por la doctrina económica del liberalismo, al defender no sólo una economía de mercado sino incluso una sociedad de mercado, para la "derecha" el neoconservadurismo ha consistido en una adaptación de los postulados del viejo conservadurismo a los principios neoliberales, al relegar al baúl de los recuerdos las políticas asistenciales conservadoras que tanto éxito tuvieron durante etapas anteriores en evitar estallidos revolucionarios.

Prueba de esto es que este último no dispone de una política económica propia y original, pues delega este aspecto a la teoría económica neoliberal, substituyendo la política por la tecnocracia, en detrimento del Estado y privatizando la economía. Por eso sería un gran error pensar que el neoconservadurismo existe

sólo desde el 11 de septiembre de 2001, tal como parece que sea para la prensa y para algunos libros apologéticos que lo presentan como un fenómeno coyuntural.

La realidad es sin embargo que estos *neocons* no son sino la última expresión de un fenómeno político de largo recorrido que hunde sus raíces en final de la Segunda Guerra Mundial. Siendo la denominada Nueva Derecha (no confundir con la europea) quien más profundamente teorizó contra los denominados "derechos sociales" como nefasto error, "camino de servidumbre" y promotores de ingobernabilidad en términos políticos, ineficiencia en el plano económico, pérdida de autonomía en el ámbito personal y cinismo amoral en su aspecto ético.

Como sintetizó el Nozick de la revolución teórica neoconservadora-neoliberal: toda redistribución es un robo que atenta contra los derechos individuales. Sacralización de los derechos individuales y del mercado, éste ha sido el nuevo paradigma. Y como es lógico, el gran enemigo a batir son los principios asistenciales y redistributivos de la cultura política socialdemócrata y socialista, reforzada por el triunfo militar contra el fascismo y las otras opciones políticas triunfantes de la Derecha Radical en los años treinta del siglo XX [...]

En el presente nos proponemos recorrer la teoría política implícita en los discursos de dos de los más destacados exponentes del neoconservadurismo: Francis Fukuyama y

Samuel P. Huntington. Estos autores proponen una interpretación global de nuestra época, con implicaciones directas en el concepto de la política a y en su aplicación práctica, tanto a nivel nacional como internacional.

Fukuyama defiende el fin de la evolución ideológica de la humanidad como una nueva etapa en la que ha entrado la humanidad, o al menos parte de ella, y eso lo diferencia claramente de Huntington, el cual piensa que es el choque de culturas el rasgo característico de esta nueva época. El objeto de su tratamiento conjunto en el presente texto es debido a que sus afirmaciones han trascendido el ámbito de la disciplina de las Relaciones Internacionales, campo del que ambos son profesionales, y se ha ido extendiendo a otros ámbitos del conocimiento, hasta tal punta que incluso la Ciencia Política y la Filosofía Política a han permitido que penetren en su propio discurso sin demasiadas críticas. La importancia de estos autores radica en la fuerte influencia que han tenido en la definición de la política a mundial al nivel de los principios y la abundante discusión teórica que han suscitado. Mostraremos como detrás de la aparente oposición de sus planteamientos se encuentra una lógica común que les hace complementarios.

El fin del pensamiento político

Cuando Francis Fukuyama publico en 1989 el *Fin de la historia*, ocupaba el cargo de director adjunto de la oficina de Planificación Política del Departamento de Estado y era analista de la RAND Corporation (cuyo lema es *A non-profit institution that addresses the challenges facing the public and private sectors around the world*). El texto esta basado en la conferencia que impartió en el *think tank* neoconservador Center John M. Olin de la Universidad de Chicago para la investigación de la teoría y la practica de la democracia, publicada en la revista, bien neoconservadora, *The National Interest* en el verano de 1989. Posteriormente, ya sin interrogaciones en el título, Fukuyama desarrollo las tesis de su artículo en forma de libro.

El texto de Fukuyama defiende la victoria del liberalismo económico y político,

descartando las alternativas al capitalismo. Por eso recorre diferentes teorizaciones sobre los cambios en la historia para terminar defendiendo la postura de un idealismo hegeliano y su continuación, según Fukuyama, en Max Weber. Su análisis se generaliza al orden internacional, donde se evalúan las posibles consecuencias de su tesis en diferentes ámbitos y los retos que, según él, han de afrontar los EEUU.

Fukuyama escribe en el ambiente político del final de la Guerra Fría que se vivía a finales de la década de los años ochenta. El autor describe un escenario sobre la historia política del siglo XX al que caracteriza como la lucha del liberalismo contra toda clase de enemigos, entre los cuales mezcla el fascismo y el comunismo. Pretende diferenciar su tesis del fin de la historia de elaboraciones anteriores, como la sostenida por Daniel Bell en los años sesenta acerca del fin de la ideología o las tesis que propugnaban una síntesis entre capitalismo y socialismo. El "fin" de Fukuyama tampoco seria una constatación del final de la Guerra Fría. Su propuesta es un canto a la victoria del liberalismo sobre el comunismo, algo que no deja de repetir constantemente de modo que no quepa ninguna duda: para el autor se trataría del "triunfo irrefutable de la democracia liberal occidental", "la victoria del liberalismo económico y político", "el triunfo de occidente, de la idea occidental... el agotamiento total de alternativas sistemáticas viables al liberalismo occidental". Como prueba de la rotundidad del "triunfo" argumenta que no sólo se ha dado en la alta cultura, sino sobre todo en la cultura de mas as, y pone como ejemplo los modelos consumistas de conducta que según el se dan tanto en China como en la antigua URSS.

Pero Fukuyama quiere ir en realidad mucho más allá en este canto de victoria. No sólo es el triunfo del liberalismo y de occidente lo que ha sucedido, sino sobretudo el fin de la historia del pensamiento político. En palabras del autor, es "el fin de la historia en si misma; es decir, el ultimo paso en la evolución ideológica de la humanidad y en la universalización de la democracia occidental como forma final de gobierno humano". No obstante, se da prisa en agregar que esta "victoria" no es en el campo de

los fenómenos de la vida real, sino que se trata de una victoria en el mundo de las ideas. Según Fukuyama "la victoria del liberalismo se produjo inicialmente en el campo de las ideas o del conocimiento y, axial mismo, continua siendo incompleta en el ámbito del mundo material". Es por esta razón por lo que todavía continuarán pasando cosas aunque, eso sí, dentro del nuevo y definitivo marco.

Sin embargo, su diagnóstico no es muy atractivo, ya que en el mundo posthistórico que describe Fukuyama "no existiría ni arte ni filosofía; nos limitaremos a cuidar los museos de la historia de la humanidad", y añoraremos tiempos pasados. Tal como agrega al final de su texto: "quien sabe si esta misma perspectiva de aburrimiento, al final servirá para que la historia vuelva a comenzar".

A pesar de todo, la propuesta de Fukuyama no es muy novedosa. Ya mucho antes y desde Francia nos habían invitado a dar por clausurado el terreno de la evolución ideológica, por ejemplo en el texto de Raymond Aron titulado *El fin de la época ideológica*. También Daniel Bell profetizó *El fin de las ideologías* en los años sesenta. Y en nuestro ámbito, ya en 1965 Gonzalo Fernández de la Mora, el que fuera ministro de Obras Públicas del dictador Franco, había publicado *El crepúsculo de las ideologías*, una adaptación de las tesis de Bell a la idiosincrasia española de la época. En aquella obra Fernández de la Mora defendió la sustitución de las ideologías, que según él habían quedado agotadas, por un tecnocratismo en conjunción con la fe. La propuesta de este autor se enfrentaba axial a la visión tradicionalista del nacional-catolicismo que consideraba a la razón como enemiga de la fe.

Culturas en lugar de sociedades

Al igual que Fukuyama, Samuel P. Huntington presento su tesis en primer lugar en un artículo, *¿Choque de civilizaciones?*, con el título interrogativo y posteriormente lo amplió a formato libro como una afirmación, *Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Lo significativo del planteamiento de Huntington es que se "opone" aparentemente a Fukuyama, al desplegar un hobbesianismo de rostro culturalista. El cree que lo definitorio de

las sociedades es su pertenencia a una civilización, término que Huntington equipara a cultura, entendida en el sentido herderiano. Pero lo cierto es que el reduccionismo de Huntington las hace parecer monadas, substantivadas, casi cerradas en sí mismas y casi sin relación con el exterior. Esto permite su fácil oposición y la clasificación entre culturas amigas y enemigas.

Para Huntington la relación entre culturas es fundamentalmente de conflicto. Por esta razón se puede decir que su noción de cultura no es muy pacífica. La interacción más relevante de una cultura con el exterior sigue, según él, el patrón del conflicto, y esto le lleva a describir un panorama internacional oscuro, donde las alianzas están previamente determinadas por la matriz cultural a la que se pertenece. Es por ello por lo que, en el binomio cooperación o conflicto, se decanta casi exclusivamente hacia el conflicto, que pasa a ser la esencia de las relaciones internacionales. Aunque dice hablar de culturas, acaba haciendo referencia a una visión idealista casi religiosa, en la cual se reduce la cultura a las religiones como determinantes de una matriz de valores, y por lo tanto de una ética, una política, un derecho y una economía. Axial nos encontraríamos un mundo poblado por cristianos, musulmanes, judíos, budistas ... en lucha permanente.

El hecho de no contemplar los sucesos históricos dentro del análisis filosófico y de las ciencias sociales hace perder una perspectiva que, en muchas ocasiones, aporta un significado relevante a la interpretación de los textos. Esto es particularmente sangrante en el caso de Huntington. Como nos recuerda Eric Wolf escribiendo un texto sobre ese autor: "Inevitablemente, quizás estas categorías abstractas a las que se atribuya realidad se convirtieron en instrumentos intelectuales en la prosecución de la Guerra Fría. La horrible consecuencia de este modo de concebir el mundo fue la teoría de la "urbanización del reclutamiento forzado", según la cual a los vietnamitas se les podría llevar a la modernización obligándolos a concentrarse en las ciudades gracias a los bombardeos aéreos y la desfoliación de sus campos. Los nombres se volvieron cosas y las cosas señaladas con una X

se las podía considerar como blancos de guerra."

La continuación de la tesis del "choque cultural" se extendió a ¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense, libro donde su racismo culturalista es mucho mas explicito. El texto ha tenido menos difusión internacional al concentrarse de manera excluyente en la pregunta sobre el "ser estadounidense", ala cual se da una respuesta previsiblemente identitaria, en la que se reclama una recuperación de los valores tradicionales, de la fe religiosa y del patriotismo, muy próxima al ya conocido modelo de culto a lo WASP (White Anglo-Saxon Protestant). La finalidad del discurso es defender una pretendida identidad permanentemente amenazada que es electoralmente rentable para el pensamiento neoconservador. Por esta razón este texto, lleno de prejuicios, fue rápidamente contestado, entre otros, en Otro sueño americano.

¿Fukuyama vs. Huntington?

Contrariamente a lo que parece, Huntington no se opone a Fukuyama, sino que lo complementa, incluso lo actualiza. Sólo sucede que escriben en dos momentos históricos, Fukuyama durante la caída de Bloque del Este, y Huntington en el momento que se plantea la reconfiguración del orden internacional, y con ella vuelta al conflicto internacional que caracteriza nuestra época.

Estas dos visiones aparentemente contradictorias han tenido la función de llenar el imaginario político con metarrelatos sobre el sentido de la historia. Su utilidad no se basa tanto en la veracidad o no de cada uno de los planteamientos especulativos (difícilmente contrastables), sino en delimitar lo pensable, los términos de lo que ha de ser un debate teórico-político o metapolítico. Tras la caída del enemigo del Imperio del Mal, se dio una perspectiva triunfal con el fin de la historia y el canto a la caída por implosión del bloque soviético. Pero un EEUU sin enemigos vino a ver como fuerzas internas antes cohesionadas contra el comunismo, empezaron a disgregarse del marco político, desde la derecha más radical, incluso con actos terroristas, (recordemos que se produjeron atentados contra edificios

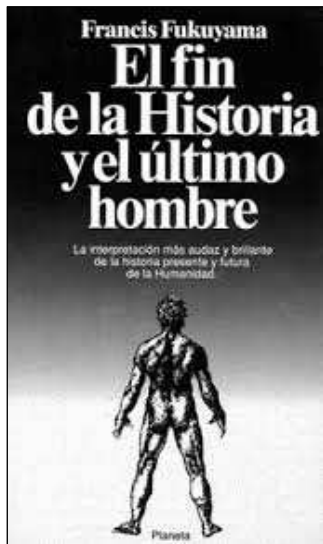
gubernamentales, por parte de grupos de la extrema derecha estadounidense). La reinención de la figura del enemigo vino a cargo de Huntington y el retorno a una concepción de un EEUU amenazado por nuevos enemigos, esta vez culturales o religiosos.

Por ella había que sustituir al enemigo vencido antes que las miradas de los ciudadanos se dirigieran al interior de su política. Era necesario plantear unos escenarios que centrasen las discusiones políticas en la política exterior, un relato del triunfador que dibuja un glorioso futuro aunque con amenazas de los envidiosos, ya sea de los que todavía están en la historia o de los que no pertenecen a la cultura protestante de los liberales.

Para el neoconservadurismo, la ventaja de este tipo de interpretaciones weberianas de la historia, de estas retóricas del final, es que transforman la historia en una narración del éxito moral en la cual, por supuesto, y por la propia definición, en la moraleja se encuentra el éxito del propio narrador. Eric Wolf en 1982, escribía acerca de este tipo de metarrelatos:

"Nos han enseñado, tanto en las aulas como fuera de ellas, que existe una entidad llamada Occidente, y que podemos pensar en este Occidente como si fuera una sociedad de civilización independiente de, y opuesta a otras sociedades y civilizaciones. Inclusive muchos de nosotros crecimos creyendo que este Occidente tenía una genealogía, conforme a la cual la Grecia antigua dio origen a Roma, Roma a la Europa cristiana, la Europa cristiana al Renacimiento, el Renacimiento a la Ilustración y la Ilustración a la democracia política y a la Revolución industrial. La industria, cruzada con la democracia, produjo a su vez a los Estados Unidos, en donde encarnaron los derechos a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad."

© Extracto de "Las persuasiones neoconservadoras: Fukuyama, Huntington, Kristol y Kagan"



Las tesis de Fukuyama sobre el fin de la historia

La teoría de Francis Fukuyama, director delegado del Cuerpo de Planeamiento de Política del Departamento de Estado de los Estados Unidos, acerca del fin de la historia, a partir de su publicación en 1989 (acompañando los procesos de desmoronamiento de los regímenes de Europa Oriental y la *perestroika* de Gorbachov) viene teniendo particular difusión, dado el contexto de predominio ideológico liberal y particularmente neoconservador que caracteriza la producción intelectual en la presente etapa del capitalismo.

ANDRÉS HUGUET POLO

No solamente por el tono triunfalista e inocultablemente hegemónico del documento, sino particularmente por la lógica de razonamiento y las tesis e interpretaciones que comporta, es que se hace importante analizarlo. Sobre todo cuando están comprometidos en sus análisis conceptos relacionados a la ideología, al papel de ésta en el conjunto de la sociedad y en el desarrollo de los acontecimientos humanos, a la historia y particularmente -en un tono predictivo- a las perspectivas de la historia. Todo ello además está indisolublemente ligado al análisis político y al uso de determinadas categorías al respecto.

Otra razón importante es que la tesis que comentaremos está construida para, desde el terreno ideológico y al decir del mismo Fukuyama, poner "el clavo final en el ataúd de la alternativa marxista-leninista a la democracia liberal". Dada la importancia del marxismo en la reflexión social de los últimos 150 años, la pretensión anotada redobla el interés por el análisis y la crítica.

Las tesis centrales

El pensamiento de Fukuyama tiene un marco histórico bastante preciso: se trata de la coyuntura desarrollada a partir de 1989 en Occidente que ha estado signada por el inicio del desmoronamiento de los regímenes del "socialismo real" en Europa del Este. A la pregunta de qué es lo que significa este

momento para occidente y el mundo, el autor responde que se trata ya no de una simple coexistencia entre capitalismo y socialismo, sino de la derrota de este último y de la victoria -para Fukuyama final- del capitalismo y del liberalismo como sistema político.

Se trata no solamente de que ya no existan alternativas viables al capitalismo como sistema económico, y ello estaría demostrado por el restablecimiento de relaciones de producción capitalista en Rusia, China y Europa del Este y su inclusión en la economía de mercado, sino que además se trata del triunfo de la idea occidental, que para Fukuyama es principalmente la cultura occidental de consumo.

"Podríamos resumir el contenido del estado homogéneo universal como democracia liberal en la esfera política combinada con un fácil acceso a video caseteras y estéreos en lo económico".

Políticamente este desarrollo significa -y en ello Fukuyama utiliza a Kojève- la existencia del liberalismo como estado homogéneo universal. Se trata de que, al no existir regímenes políticos superiores, y al haber fracasado los modelos que se pretendían alternativos, la democracia capitalista aparece como el régimen político absoluto e ideal. Este habría resuelto todas las inquietudes ideológicas planteadas y el país representativo de aquél, los Estados Unidos de

Norteamérica, habría satisfecho incluso los máximos y extremos ideales de igualdad y libertad:

"Como Kojeve advirtió, el igualitarismo de los Estados Unidos de hoy representa el logro esencial de la sociedad sin clases previsto por Marx"

Por encima del triunfalismo y la confusión de conceptos explícita en la afirmación de Fukuyama, lo que trata de sustentar es que, después del advenimiento del estado democrático liberal en Europa del siglo XIX, no habría surgido ni podido aparecer, con real éxito y vigencia importante, ningún régimen político alternativo. ! La cuestión de clase habría sido resuelta por el capitalismo y el liberalismo!. La decadencia del socialismo sería demostración precisamente de esta tendencia.

1989, para Fukuyama, al igual que lo fue 1806 después de la batalla de Jena para Hegel, muestra el fin de la historia, en el sentido del fin de los regímenes políticos.

He ahí el sentido del fin de la historia para Fukuyama: es el término de la historia ideológica, la universalización de la democracia liberal como forma final de gobierno humano. Se trata, siguiendo un esquema que se autodenomina hegeliano, del triunfo de la idea, de la razón universal concretizada en el Estado capitalista. No importa que este régimen no esté vigente en todo el planeta, ni tampoco que se manifieste con "imperfecciones". Para Fukuyama la victoria del fin de la historia es suficiente es en el plano de las ideas y no todavía en el plano material.

"(...) en el fin de la historia no es necesario que todas las sociedades se conviertan en exitosas sociedades liberales sino que terminen sus pretensiones ideológicas de representar diferentes y más altas formas de la sociedad humana"

Es, pues, el fin de las ideologías y de la historia. Paradójicamente, después de todo, un triunfo ideológico. Es el ajuste de cuentas, en este plano, que el capitalismo y el liberalismo hacen al "socialismo realmente existente" en retirada mundial. Después de que el mismo capitalismo había vivido, como señala Hobsbawn, en todo el siglo XX frente al

fantasma de sus propias limitaciones y debilidades como sistema y con el temor de la posibilidad de un sistema alternativo.

La primera tesis, pues, de Fukuyama tiene que hacer con la afirmación que absolutiza como definitivo, a partir de la consideración de la situación de los regímenes socialistas, el triunfo en la historia del liberalismo como sistema político. Las críticas, por ello mismo han estado orientadas a este respecto, a considerar el carácter arbitrario de tal deducción. Ya no solo desde el punto de vista de la realidad material de los regímenes liberales que en su historia real se hallan lejos de los modelos teóricos remisibles a los ideólogos de la Ilustración, sino porque en realidad nada descarta la posibilidad de emergencia de teorías y prácticas políticas nuevas. Probablemente es aquí donde se ve el franco carácter apologético de las tesis de Fukuyama.

Ello resulta más claro cuando se sigue su razonamiento. La preeminencia del liberalismo en lo político y del capitalismo en lo económico -y de la cultura del consumismo en lo cultural- estará segura si se descartan lo que, a juicio del funcionario del departamento de Estado, son las dos principales posibles amenazas de magnitud atendible: la presencia de movimientos religiosos en política y el papel de los nacionalismos.

En efecto, para Fukuyama, ambos fenómenos no constituyen tampoco un peligro alternativo que realmente compita con la democracia liberal triunfante. Después de haber descartado el análisis de cualquier régimen pequeño -es evidente que busca comunicarnos que regímenes como el de Cuba no tienen para su discurso mayor importancia, como no la tienen tampoco los países del tercer mundo- afirma que el islamismo no ha constituido mayor alternativa, sobre todo por que la afiliación religiosa no es generalizable y se limita a los países musulmanes. Mas aún, la religión no es generalizable a la política.

Los nacionalismos resultan siendo otro fenómeno que podría ser entendido como de posibilidades alternativas o que, en todo caso, genera conflictos en el seno del propio mundo

occidental capitalista. Fukuyama lo descarta por las siguientes razones:

a) el nacionalismo no es un fenómeno único, sino plural. Son demasiado diversas las alternativas y luchas nacionalistas y sus modelos para constituir una opción homogénea a la democracia liberal.

b) hay que distinguir entre nacionalismos sistemáticos con pretensiones políticas definidas (el nacionalsocialismo fascista, por ejemplo) de lo que podrían ser los nacionalismos tradicionales o espontáneos. Sólo los primeros pueden ser considerados como posible alternativa - y en realidad lo fueron, según Fukuyama,- a la idea liberal, pero fueron derrotados ideológica y materialmente.

c) mientras el liberalismo como ideología cuenta además con un programa comprensivo para la reorganización socioeconómica de la sociedad, los nacionalismos tradicionales no, y más bien muchos de ellos se compatibilizan con el capitalismo.

d) en realidad para Fukuyama los nacionalismos son fuente de conflictos sólo en las condiciones en que la democracia liberal es imperfecta, cuando el liberalismo es incompleto. El perfeccionamiento de la práctica liberal debería subsumir los movimientos nacionales.

e) Cuál es el resultado del fin de la historia desde el punto de vista de las relaciones internacionales ?. Para Fukuyama se trata de una situación que aminora o desaparece los conflictos internacionales. La hegemonía capitalista y el predominio absoluto del liberalismo harán que en la sociedad post-histórica las luchas en gran escala entre estados desaparezcan. Se trata de la "mercadización-común" de las relaciones internacionales.

Sin embargo, quizás en términos más concretos y precisos, la consecuencia internacional es la división de la humanidad y los países y naciones en sociedades históricas y post-históricas. Por cierto esta última situación le corresponde a los países de Europa occidental y particularmente al régimen político norteamericano. La segunda es la de la gran mayoría de países, particularmente los del tercer mundo, limitados a condiciones que no les

permiten entrar en la modernidad de la sociedad post-histórica. También podrán existir situaciones en las que las sociedades se estanquen en la historia, como la que se puede presentar en la evolución de la URSS, según el autor que comentamos, ante las amenazas del nacionalismo eslavófilo.

La descripción que el propio Fukuyama hace del tiempo post-histórico no puede ser mas patética: una sociedad unipolar, sin conflictos, incluso poco atractiva hasta para el mismo Fukuyama:

"El fin de la historia será un tiempo muy triste. La lucha por el reconocimiento, la voluntad de arriesgar la vida de uno por un fin puramente abstracto, la lucha ideológica mundial que pone de manifiesto bravura, coraje, imaginación e idealismo serán reemplazados por cálculos económicos, la eterna solución de problemas técnicos, las preocupaciones acerca del medio ambiente y la satisfacción de demandas refinadas de los consumidores. En el período post-histórico no habrá arte ni filosofía, simplemente la perpetua vigilancia del museo de la historia humana. Puedo sentir en mí mismo y ver en otros que me rodean una profunda nostalgia por el tiempo en el cual existía la historia. Tal nostalgia de hecho continuará alimentando la competición y el conflicto incluso en el mundo post-histórico por algún tiempo. Aunque reconozco su inevitabilidad, tengo los sentimientos mas ambivalentes para la civilización que ha sido creada en Europa desde 1945 con ramales en el Atlántico Norte y en Asia. Quizás esta misma perspectiva de siglos de aburrimiento en el fin de la historia servirá para hacer que la historia comience una vez más."

Comentarios

1. Es inocultable la naturaleza conservadora del pensamiento de Fukuyama -en el sentido de concentrarse en la defensa del sistema establecido-. Pero además de ello se trata de una teoría que propicia el estatismo, la inamovilidad de la historia, aunque paradójicamente se reclame hegeliana. El substrato esencial de lo que sostiene Fukuyama pretende limitar la evolución política y

económica de la humanidad a los límites del capitalismo -formulado además en términos totalmente ideales y ficticios, en función del libre mercado, dejando de lado en el análisis la acción imperial y de los monopolios-. Igualmente reduce las posibilidades políticas de la humanidad a los marcos, también ideales, de la democracia liberal. A contraparte de lo señalado por Fukuyama, es posible asumir una perspectiva más coherente con los cambios a que se asiste al final del siglo XX, en donde tiene lugar el surgimiento de nuevos actores históricos y la posibilidad de nuevos modelos al capitalismo en crisis y a la bancarrota del "socialismo realmente existente". Coincidimos con la siguiente afirmación, por cierto no de Fukuyama, al respecto:

"Junto al ocaso de este universo "campista" -el de los "campos" o polos: USA vs. URSS- está emergiendo con celeridad inusitada un nuevo mundo de personajes inéditos, de "nacionalidades sin historia" -hasta ayer ignoradas y discriminadas-, de sectores y de clases sociales, viejos y nuevos, que en distintos niveles y escenarios pugnan por el derecho a ser considerados ciudadanos con plenitud de derechos. En este propicio caldo de cultivo se incuban múltiples y originales ideologías en un proceso que aparece ante nuestros ojos como un caos de partes inconexas, mezcla original de nuevas y viejas visiones del mundo". (Alberto Di Franco, Hacia dónde vamos?).

La defensa abstracta e ideal del liberalismo que hace Fukuyama -sin diferenciar los modelos de los ideólogos de la Ilustración de la práctica concreta de la democracia capitalista- no puede ser suficiente para sostener su preeminencia no solamente frente al fracaso del "socialismo realmente existente" (efectivamente no democrático) sino frente a cualquier concepción posible que se manifieste o se haya manifestado temporalmente en la historia social; o lo que es más grave, que esté en proceso de incubamiento y ebullición. En términos concretos, pretender la superioridad política de manera definitiva del sistema de sufragio norteamericano -por señalar lo más resaltante- no resiste el menor análisis. En todo caso, el argumento de Fukuyama que se basa en

tachar de marginal a cualquier forma política diferente no resulta suficiente.

2. El eje de la preocupación de Fukuyama es el descarte del marxismo leninismo como alternativa a la democracia capitalista. Sin embargo su generalización resulta apresurada al desechar, en base a lo sucedido en URSS y Europa del Este, experiencias de otros países, que no por sus particularidades pueden ser descartadas de plano (China, Cuba. p. ej). Sobre todo si puede contemplarse la posibilidad, incluso en los marcos relativamente marginales a las mayorías mundiales, de modificaciones de esas experiencias socialistas, adaptándose a los cambios que la coyuntura mundial presiona.

3. La concepción que maneja Fukuyama acerca del papel que el marxismo otorga a la ideología adolece del conocido recurso de deformar la teoría que se critica, en este caso la teoría marxista. Sólo una interpretación totalmente mecánica del materialismo histórico, que no se remite ni a Marx ni a quienes con posterioridad lo han desarrollado, puede sostener que según el marxismo las ideologías cumplen un papel secundario en el desarrollo de la historia. Textos como la carta de Engels a Bloch (21/9/1890) -por citar el más recurrido- contestan de plano sus observaciones.

4. A su turno más bien el propio Fukuyama hace gala de un idealismo en algunos momentos ingenuo o insostenible, de carácter francamente apologético, al sobreestimar el papel de la ideología y de las opciones valorativas y culturales en casos como el del gasto militar en su país o en los países capitalistas centrales en general, dejando de lado el inocultable peso económico y la misma rentabilidad de los sectores dedicados a la producción de armas que dirigen dichas economías.

5. El mismo tipo de idealismo apologético se nota cuando se idealiza el liberalismo y su supuesto igualitarismo, incluso ignorando la existencia dentro de los regímenes que lo asumen de condiciones de pobreza, de explotación y de segregación. Para Fukuyama la cuestión de clase ha sido resuelta por el capitalismo liberal! y así no tiene mayor problema en sostener que:

"Las causas fundamentales de la desigualdad económica no tienen que ver con el substrato legal ni la estructura social de nuestra sociedad. (...) La pobreza negra en USA no es el producto inherente del liberalismo, sino más bien el legado de la esclavitud y el racismo que ha persistido mucho después de la abolición formal de la esclavitud".

Como si la desigualdad y creciente miseria dentro del norte rico y la miseria del sur frente al norte no tuvieran que hacer solamente con las condiciones de producción capitalista a nivel mundial, sino también con las bases políticas y jurídicas que permiten la reproducción de esas mismas relaciones, es decir "el substrato legal" propio precisamente del liberalismo.

6. Finalmente, el mundo relativamente estable que plantea Fukuyama para la situación post-histórica, no escapa tampoco, a pesar de sus propias vacilaciones, al marco idealista y

apologético que venimos anotando. Se trata para Fukuyama de un mundo en donde los datos de la miseria, desocupación, apartheid, mortalidad creciente, desequilibrio ecológico, creciente pobreza de continentes enteros, etc., resultan de segundo orden en el camino del fin de la historia, de la preeminencia del liberalismo como sistema y del capitalismo como forma económica. En ese mundo, en el campo post-histórico, sin ideologías, pero sí con la ideología del fin de las ideologías, sólo puede tener sentido lo que Fukuyama reconoce como la "tristeza" del "aburrimiento" o la "eterna vigilancia del museo de la historia". Esto último, puede interpretarse, quizás, como el control, no precisamente liberal, que el centro debe ejercer en la sociedad post-histórica sobre los países y sectores sociales que no hallándose en el vértice del imperio tienen que resignarse a los límites de la historia, es decir a la condición colonial o semicolonial?.

El Fin de la Historia y el mito Fukuyama

Antes del 11 de septiembre pasado estaban en liza dos teorías que se disputaban el centro de la arena analítica a nivel global. Una de ellas era ésta del fin de la historia, que preconizaba el triunfo de los valores occidentales como única opción viable para llevar a cabo la inevitable globalización. La otra, la de Huntington, afirmaba que en ese proceso de homogeneización cultural, económica e incluso política sería inevitable un choque de culturas y civilizaciones. Huntington ofrecía como ejemplo demostrativo de sus tesis el conflicto incesante entre occidente y el Islam y sus análisis han sido esgrimidos como teoría legitimadora de muchos excesos bélicos y de todo tipo.

Ahora, menos de un año después del fatídico día de las torres, aparece de nuevo en la palestra Francis Fukuyama para tratar de remendar su excelsa teoría del fin de la historia, con la advertencia de que Occidente puede resquebrajarse, romperse, y acabar con su profecía autocumplidora.

Fukuyama viene a decir que, a pesar de los pesares, a pesar del terrorismo, del islamismo radical y de la intransigencia de algunos pueblos díscolos, en realidad ese islamismo no representa ninguna amenaza a largo plazo para occidente, porque su propuesta no resulta interesante ni para los occidentales ni para la mayoría de los musulmanes y porque la propuesta modernizadora de la globalización no tiene ninguna alternativa seria que pueda ser tomada en cuenta.

Fukuyama reconoce que Occidente alcanzó un consenso, una identidad colectiva, movido por el terror causado por el atentado de las torres gemelas, que todo el mundo civilizado apoyó sin reservas la lucha del gobierno de Bush contra el terrorismo. Pero también admite que, una vez que Estados Unidos demostró su superioridad militar con el devastamiento de Afganistán y la derrota de los talibanes, y tras el famoso discurso de Bush "contra el eje del mal", ese consenso 'occidental' parece estar dando paso a unas divergencias profundas que amenazan esa precaria identidad occidental creada a partir del atentado de las torres gemelas.

Una vez conjurado el miedo con el miedo, una vez demostrada la eficacia militar del imperio, los intelectuales, políticos, y la misma opinión pública de muchos países aliados, sobre todo europeos, han empezado a criticar a Estados Unidos y a desmarcarse de una política que consideran absurda, contradictoria e innecesaria.

El propio Fukuyama reconoce que, desde el final de la Guerra Fría "se suponía que el fin de la historia señalaba la victoria de los valores e instituciones occidentales, lo que hacía de la democracia liberal y de la economía de mercado las únicas alternativas viables, pero, desde entonces se ha ido abriendo una enorme brecha entre las visiones del mundo estadounidense y europea, y el sentimiento de compartir los mismos valores se ha ido resquebrajando progresivamente."

Europa no puede admitir, no sólo por razones ideológicas y culturales, sino también económicas, el unilateralismo de Estados Unidos, su incumplimiento de los pactos internacionales en materia de medio ambiente, desarme, legalidad internacional y derechos humanos (Kyoto, Río de Janeiro, Guantánamo) Europa no puede admitir pero tiene que callar. No admite la propuesta de invadir Irak, pero no puede hacer nada para impedirlo.

Aunque Europa comparte las tesis liberales de la globalización, el modelo que propone está más basado en un código internacional de valores, independientemente de la realidad ética real que subyace detrás del modelo.

Estados Unidos sólo admite la antigua legitimidad, la del estado-nación, mientras que Europa trata de superarla a medida que avanza en su propia construcción, porque ésta depende claramente de la superación de esa legitimidad de los estados-nación en la legitimidad de otra estructura, que habrá de ser común y superior a esos mismos estados-nación.

Fukuyama concluye diciendo que "las diferencias de criterio que han aparecido entre Estados Unidos y Europa en 2002 no son simplemente un problema pasajero, provocado por el estilo de la Administración Bush, o por la situación mundial tras el 11-S. Es el reflejo de la existencia de una concepción diferente de la legitimidad democrática en el seno de una civilización occidental más amplia."

Ante estas conclusiones cabe preguntarse algunas cosas. Por ejemplo si las divergencias irresolubles en el seno de eso que llamamos Occidente no son también una demostración de la falacia de su teoría del Fin de la Historia. O sobre cómo se impondría un orden 'occidental' si occidente resulta estar tan dividido y no ser lo que aparenta ser. ¿Cómo va a acabarse la historia y llevarse a cabo la globalización si los globalizadores no se ponen de acuerdo sobre cómo hacerlo? No responde Fukuyama a estas y a otras preguntas que surgen inevitablemente, tal vez porque no puede darse cuenta de que la historia no se escribe con tinta ni con bombas ni con tratados sino que responde a variables tan impredecibles como sorprendentes y que, por eso mismo, no puede tener mas que un final que es el propio final del ser humano, del cual nada sabemos por el momento.

El fin de la historia es el propio fin del mundo, porque no hay mundo ni historia sin humanidad, sin una conciencia humana que los soporte. Fukuyama es sólo el lado demócrata de Huntington, el policía bueno, porque entre ambos establecen la dialéctica del análisis, entre ambos nos dicen cómo pensar el mundo, la historia, ese acontecer que nos sobrepasa y que no podremos nunca llegar a conocer hasta el final. Huntington y Fukuyama son los dos caras de la moneda del imperio. Contemplaremos, si Dios quiere, su doctorado honoris causa cuando los héroes democráticos de Al Gore se hagan con la Casa Blanca y Estados Unidos empiece de nuevo a lavarse la cara.

Hashim Cabrera



El “fin de la historia” como mito de la sociedad consumista/capitalista

El capitalismo, por su propia naturaleza desigualitaria, es un sistema que necesita de mitos para ser aceptado por el ser humano. Tiene que ser disfrazado, adornado, maquillado, presentado como una forma de vida, como una hermenéutica de sentido.

PEDRO A. HONRUBIA HURTADO

Crea narrativas que lo autolegitiman y que son lanzadas al sujeto como verdades incuestionables, sacralizadas. No solo se sacralizan ideas, sino que a través de ellas se construye toda una mitología que sirve a los sujetos como fuente de sentido. Una mitología donde no solo se recoge el ideal de individuo virtuoso de la época tal y como el sistema económico lo demanda -egoísta, competitivo, consumista, movido por la razón instrumental, etc.-, sino que sirve para brindar al propio sistema de cualquier ataque, para convertirlo en alternativa única, política y económica pero también de sentido.

No solo son ideas sobre el modo de vida de las personas, también ideas sobre la sociedad misma y su función de cara a la ciudadanía. Ideas como que el capitalismo es un sistema igualitario donde todo el mundo, independientemente de su clase social, puede llegar a alcanzar lo más alto de la jerarquía social a base de esfuerzo y trabajo, como que éste crea riqueza y bienestar para todos sus ciudadanos, sin excepción, como que todos debemos defender el libre mercado porque con ello estaremos defendiendo el interés común, la libertad y la democracia, como que más allá del capitalismo no es posible encontrar libertad ni democracia, abarrotan y llenan de contenido todo el mundo mitológico que es propio de nuestros días.

El dinero da la felicidad, el éxito social garantiza una vida digna, el único camino posible hacia el éxito social es aquel que viene determinado por el seguimiento a las normas de sentido, basadas en la posesión de bienes

materiales, que se imponen desde la publicidad y los medios de masas, son algunos de los mensajes encerrados en los grandes mitos que impregnan de cabo a rabo, a modo de narrativas, toda nuestra civilización, y que se ven acompañados por multitud de representaciones concretas que, a modo de aquellos Dioses griegos de cuyas vivencias se podían sacar las claves para interpretar la vida, se nos hacen llegar cada día desde esos mismos medios de comunicación de masas.

La mitología capitalista es la creación de modos de vida, es la inspiradora de la hermenéutica de sentido que constituye el consumismo-capitalismo como sistema socio-cultural. Los grandes relatos de nuestros días nos llegan a través del cine, de las series de televisión, de los programas del corazón, de los dibujos animados y, sobre todo, de la publicidad. Los estereotipos, arquetipos e imágenes simbólicas mitificadas se insertan a través de estos elementos mediáticos, de manera transversal y segmentada, para que no haya una sola persona en la sociedad que quede fuera del alcance de sus “enseñanzas”. Las ideas sagradas y los comportamientos que son propios del individuo virtuoso de nuestra época se asoman allí en forma de relatos, narrativas, historias de vida, reales o ficticias, que los sujetos de la sociedad han de aprehender e interiorizar, para que, a su vez, les sirva como marco interpretativo para su propia existencia. La repetición sistemática de tales estereotipos, arquetipos e imágenes simbólicas, diversificadas en multitud de estímulos mediáticos,

construyen y constituyen los grandes mitos del capitalismo.

Figuras como Bill Gates, Henry Ford, Steve Jobs, etc. etc., pueden encarnar determinados estereotipos sobre el hombre que se hace multimillonario partiendo desde lo más bajo a base de creatividad, trabajo y esfuerzo, pero son solo eso, representaciones concretas. El mensaje no está en ellos mismos ni en sus vidas como seres reales, el mensaje que trasciende de ellos, como personajes públicos y famosos, es ese que nos habla del capitalismo como un sistema donde cualquiera puede llegar a ocupar los principales escalones de la sociedad incluso naciendo en los escalones más bajos. Ese mensaje no solo se concreta en la existencia de tales figuras, sino que repetidamente se promociona y se divulga a través de otras muchas historias de vida (futbolistas, cantantes, actores, empresarios, etc.) que cada día ocupan horas de programación en nuestros medios, pero también, fundamentalmente, a través de multitud de historias de ficción que llegan al espectador a través del cine, las series de televisión, los dibujos animados o las telenovelas, entre otras fuentes, principalmente la publicidad.

La mitología capitalista no se expresa en los personajes sino en los relatos mismos, no es el contenido concreto de las historias que nos hacen llegar sino la narrativa que lo contiene, en sí misma. La mitología capitalista es metamitología porque como mitología concreta no existe, pero existe como narrativa de narrativas, como síntesis suprema de narrativas. El valor que las personas adquieren a través de sus propiedades o el dinero, la infalibilidad de la ley de la oferta y la demanda, de la mano invisible del mercado, como portadora de justicia social y desarrollo económico, el acto de consumir como acto de ocio con características de tipo emocional, como forma de integrarse a las estructuras simbólicas de la sociedad, la esclavitud del ser al señorío del tener, la sustitución de la ética por la estética, y tantas otras cosas propias de la sociedad de nuestros días, no son más que el reflejo en la praxis cotidiana de los mensajes que estos mitos capitalistas esconden en sus narrativas, relatos e historias de vida, mensajes que se construyen

como una metanarrativa que las supera a todas ellas en particular y, a una vez, las engloba de manera sintética. Una mitología de carácter transversal.

La mitología capitalista, tal y como funciona socialmente, es a la vez mito y rito, imagen del mundo, de la sociedad y del ser humano, y, a su vez, canal de acceso a tales imágenes. La mitología capitalista no son los personajes, reales o ficticios, que contemplamos a través de nuestros medios, sino el mensaje simbólico que, sumados los unos a los otros, durante cada día de nuestras vidas, representan, aunque no lo hagan explícitamente o no lo pretendan.

Los mitos consumistas/capitalistas son, en definitiva, imágenes que a través de las narrativas contemporáneas se convierten en absolutos sociales y culturales.

Llegamos con ello al que, a nuestro parecer, es el gran mito, el principal metarrelato, de nuestros días, el que sintetiza en sí mismo, pues los pone a su servicio, a todos los demás mitos capitalistas: aquel que nos vende el capitalismo como el fin de la historia.

Aunque el concepto es asociado a Fukuyama por ser el autor del conocido libro "El fin de la historia y el último hombre", donde el autor argumenta y da forma a su tesis mediante un recurso a la filosofía de la historia de carácter hegeliano, en la práctica es mucho más que lo expuesto en dicho libro. De hecho, rebasa en mucho el contenido del mismo. El capitalismo como fin de la historia es una narrativa que da forma a nuestro mundo actual, es un relato que determina y delimita la concepción de dicho mundo que es propia de una mayoría de ciudadanos de las sociedades capitalistas, que actúan y piensan como si realmente lo fuera.

El ensayo de Fukuyama constituye un intento de explicación del acontecer de los tiempos, a partir de un análisis de las tendencias en la esfera de la conciencia o de las ideas. El liberalismo económico y político finalmente se ha impuesto en el mundo. Esto se evidencia en el colapso y agotamiento de ideologías alternativas. Así lo que estaríamos presenciando es el término de la evolución ideológica en sí, y,

por tanto, el fin de la historia en términos hegelianos. Si bien la victoria del liberalismo por ahora solo se ha alcanzado en el ámbito de la conciencia, su futura concreción en el mundo material, afirma Fukuyama, será ciertamente inevitable.

Fukuyama trata con ello de acabar con toda posible alternativa al capitalismo liberal y lo hace recurriendo a una especie de glorificación suprema de su propia ideología. No obstante, no andaba mal encaminado. Con tal perspectiva, Fukuyama recoge la esencia misma de la mitología capitalista, aunque él nos lo presente como una verdad histórica que se impone sobre toda otra realidad.

Si el capitalismo, en su versión consumista, tiene la capacidad de convertirse cada vez más en un modelo único de sentido para cada vez un mayor número de personas a lo largo y ancho de todo el mundo, ¿por qué no creer que con ello se acabará, a la larga, con toda alternativa?

Primero se construye la mitología, luego se hace a los seres humanos dependientes de ella y finalmente se proclama el fin de la historia, en tanto y cuanto serán los comportamientos de estos mismos seres humanos quienes demuestren el éxito del sistema capitalista y su capacidad para ser aceptado como modelo único por los sujetos de la sociedad. Es la pescadilla que se muerde la cola, cuyo bocado evidencia una verdad que emerge, en teoría, del funcionamiento natural de la propia sociedad y que, como tal, no puede ser puesta en duda.

Con la doctrina del fin de la historia se cierra entonces el círculo mitológico consumista-capitalista y, a su vez, se le hace volver sobre sí mismo. El fin de la historia remite, globalizado, a la parcialidad de la mitología capitalista que se expresa a través de diferentes relatos, insertos en los medios de comunicación (publicidad, cine, series de televisión, dibujos animados, programas del corazón, etc.), sobre lo que debe ser una vida de éxito y el funcionamiento mismo de la sociedad, y esta, a su vez, nos devuelve a la globalidad del fin de la historia como culmen de toda mitología capitalista.

El éxito de la ideología consumista-capitalista como hermenéutica de sentido se nos presenta como un éxito del capitalismo liberal en sí mismo por imponerse a toda alternativa política y/o económica, y esto, a su vez, se refleja, según el mito, en la imposibilidad de alternativas capaces de derrotarlo en un futuro. Los sujetos, conociendo solo el final, deben actuar en consecuencia.

Esto es, no solo deben aspirar a ser los individuos virtuosos que el sistema espera de ellos, sino que además deben asumir que no existe otro camino fuera de ello. Eso es el fin de la historia. La narrativa mitológica que, de múltiples maneras, nos dice que no es posible para el ser humano más hermenéutica de sentido real que la que emana de las estructuras culturales de la sociedad consumista-capitalista.

La que nos hace creer que no existe alternativa al capitalismo porque el capitalismo es la máxima expresión de la historia, el modelo de sociedad capaz de recoger todos los anhelos y deseos de los sujetos de nuestros tiempos, el que es capaz de garantizar libertad, democracia y bienestar social para todos y cada uno de nosotros, tan solo es necesario que así lo queramos y que nos comportemos conforme a lo que las necesidades económicas de dicho sistema, para su correcto funcionamiento, nos impone.

El fin de la historia es la metanarrativa por excelencia de la sociedad capitalista, que se presenta a sí misma como única posible si lo que se quiere es caminar en busca del bien común, pero también, por ello mismo, del bien personal.

El fin de la historia es la proclamación que nuestra sociedad capitalista hace de sí misma como única alternativa posible, como la religión verdadera a la que todos los seres humanos deben rendirle culto.

El fin de la historia es la suma de todas las ideas sacralizadas de nuestros días, su reflejo en el comportamiento de los individuos conforme el sistema espera de ellos y las demás narraciones mitológicas que otorgan al consumismo-capitalismo un carácter absoluto e incuestionable para una amplia mayoría de

ciudadanos y ciudadanas que habitan en tales sociedades consumistas-capitalistas.

Es la consagración de su propio éxito como hermenéutica de sentido, como proyecto de vida, en las mentes de las personas. Es, en definitiva, la forma que el capitalismo tiene de convertir en un mito de alcance generalizado la idea de que la historia no es más que la voluntad del Dios-mercado, que todo progreso vendrá dado por el cumplimiento de dicha voluntad y que, fuera de ella, no es posible vislumbrar un futuro, porque no es posible hallarlo. El fin de la historia es el mismísimo Dios-mercado, con todas y cada una de sus posibles manifestaciones, hecho mito.

Fukuyama, pues, no expresa una sentencia histórica -aunque lo pretenda-, sino un deseo. El deseo de que la sociedad consumista-capitalista, en su relación con las personas que la conforman y, por tanto, con la historia, siga funcionando por siempre tal y como funciona en la actualidad. El deseo de que la voluntad de Dios-mercado siga siendo el motor de la historia, tal y como hoy se concibe en el marco del capitalismo-consumismo. Frente a ello, claro, se seguirá encontrando, ahora y siempre, con la lucha de clases como motor real de la historia.

El fin de la historia

La polémica sobre el fin de la historia tiene como punto de partida la publicación por el politólogo Fukuyama de un artículo bajo ese título, con interrogante, en la revista *The National Interest*, en el verano de 1989, seguido poco después en el libro *El fin de la historia y el último hombre*. En vísperas del hundimiento del bloque comunista, Fukuyama pronostica el triunfo definitivo del liberalismo económico y político, una vez derrotados sucesivamente los totalitarismos fascistas y comunistas. La propuesta significa que una historia de dos siglos de enfrentamientos ha terminado y que, una vez superados definitivamente, el liberalismo sólo tendrá enemigos menores, de origen nacionalista o religioso. El mundo desarrollado, al haber sido eliminadas las contiendas del pasado, será en consecuencia poshistórico, quedando la historia para aquellos países que siguen apresados en conflictos ideológicos, nacionales o religiosos. El conflicto principal puede surgir de la divergencia entre la evolución de los sistemas sociales y políticos, con un punto de llegada bien preciso -"la democracia liberal constituye la mejor solución al problema humano"- y la evolución del pensamiento de la modernidad, cargado de confusión respecto de ese proceso. La insatisfacción no surgirá, piensa, del fracaso en alcanzar el bienestar, sino precisamente entre quienes lo han logrado. La tensión interna en las democracias liberales no procederá de la *isothymia*, el deseo a un reconocimiento igualitario, sino de la *megalothyia*, la ambición de destacar realzando el propio valor.

El error de la utopía liberal de Fukuyama consistió ante todo en suponer que esos dos mundos, el de la libertad y el de la historia, seguirán vías alejadas entre sí, con un escaso grado de interacción. Mientras en los años sesenta el economista Rostow describía la desigualdad apreciable en los procesos de modernización al modo de los aviones que realizan sucesivamente el despegue de una pista, Fukuyama adopta un enfoque más pesimista: unas carretas alcanzarán su destino, otras lo harán más tarde, otras pocas en fin no llegarán. Menosprecia la posibilidad de que los rezagados, envueltos en la miseria, conscientes de sufrir una creciente desigualdad, multipliquen los estallidos de protesta o planteen alternativas al feliz dominio de las democracias poshistóricas, y sobre todo la perspectiva de que la religión sirva, no sólo para suscitar conflictos locales, sino para apoyarse en el subdesarrollo y enfrentarse mediante el terror a escala mundial con la orientación. El sistema bipolar vigente en la última fase de "la historia" tenía un efecto estabilizador de todo conflicto por debajo del principal que enfrentaba a las potencias occidentales como el mundo comunista. Una vez desaparecido, la pretensión americana de implantar un "nuevo orden internacional" entró rápidamente en quiebra. La enorme superioridad tecnológica de la potencia que encarna, en sí y para sí, el triunfo de la democracia liberal, no sólo ha sido incapaz de controlar ambos tipos de alternativas, sino que con su imperialismo cargado de buena conciencia ha contribuido a incrementar la inseguridad a escala mundial. Comienza otra historia y es significativo que el blanco de las críticas de Fukuyama sea hoy el pensamiento neoconservador de su país.

Antonio Elorza (El País, 4 noviembre 2006).



El error antropológico de Fukuyama

La cosmovisión de Fukuyama esconde graves errores en lo que toca a la concepción que tiene del hombre, es decir, a la antropología que subtiende sus aseveraciones, lo que en el fondo presupone un grave equívoco metafísico

El hombre proyectado por Fukuyama, que es un hombre desarraigado, es el hombre que proviene de la Revolución francesa, de Hegel y de Marx, un hombre en parte absolutamente individualista, en parte colectivista -fruto de una suma aritmética de individualidades-, pero no un ser "orgánico".

ALFREDO SÁENZ

Este tipo de hombre es un ser mutilado. La filosofía que lo parapeta es una filosofía metafísicamente castrada, con todas las compensaciones dialécticas e imaginarias que tal estado supone, de un hombre que buscando su "libertad" plena, es indivisiblemente "esclavo" de sus engranajes. Afirmaba Marcel de Corte que la libertad humana es, según se la ejercite, la mejor y la peor de las cosas: la salud que florece y la enfermedad que diseca, el desarrollo y el agostamiento, la fecundidad y la esterilidad, el arraigo y el desarraigo, Jano Bifronte. Pues bien, se puede decir que la libertad comienza su ciclo de evolución patológica desde que el hombre se abstrae de su relación con el ser y con el mundo que lo circunda, de esa red de arterias y de venas, de raíces y de canales que lo religan a los demás y al cosmos.

El hombre de Fukuyama es un hombre que ha perdido sus raíces, un hombre des-arraigado, fruto del gran proceso revolucionario del mundo moderno. La obra esencial de las dos grandes Revoluciones que han tenido a Europa como escenario -la francesa y la soviética- ha sido, desde este punto de vista, la de disociar todas las religaciones que unían concretamente a los hombres entre sí, sea en el seno de su familia, de su profesión, de su pequeña o grande patria, e imaginar la sociedad política como un absoluto, diagramado por un pensamiento puramente lógico, merced al cual el individuo atomizado, errante en el desierto de una sociedad totalmente esterilizada, debía

adaptarse al molde estatal. En 1950 escribía René Svatier: "La Revolución francesa en la escuela de Jean Jacques Rousseau consideró como una tiranía todo lo que restringiera la libertad del individuo. A sus ojos, solamente podría restringir esta libertad la soberanía popular, voluntad de conjunto de los ciudadanos y expresión del Estado". Fuera del tribunal del sufragio universal, "todos los grupos, todas las comunidades que constriñen la libertad del individuo, desde la familia hasta la corporación, todos eran a los ojos de la Revolución, a los ojos de Jean Jacques Rousseau, y también a los ojos de Bonaparte, unos usurpadores de la libertad individual". De este modo, al quedar el hombre solo ante el Estado, sin el apoyo de los cuerpos intermedios, en los que precisamente se realiza, se encontró subordinado a la colectividad, cosa que llevó a su plenitud el proyecto marxista.

Cuán intuitivo se mostró Berdiaiev al afirmar que cuando el hombre sale del estado orgánico, ineluctablemente pasa al estado mecánico.

La recta filosofía nos enseña que el hombre, además de ser individual, es un ser esencialmente social. Aristóteles, y tras él Santo Tomás, lo han demostrado fehacientemente, de acuerdo a la experiencia. A diferencia de los animales, Dios ha hecho al hombre en forma tal que desde su nacimiento deba ser corporalmente ayudado por los demás, y más aún en la vida espiritual. De donde la

imprescindibilidad del grupo familiar, y la conveniencia de las agrupaciones de barrio, del colegio, del grupo de amigos, de las asociaciones profesionales o gremiales, instituciones recreativas, culturales, políticas y religiosas. La salud tanto del individuo como del cuerpo social depende en buena parte de la existencia de grupos intermedios, que por estar suficientemente próximos a los individuos y atraerlos cordialmente a su esfera de acción, permiten su participación en la vida social en general, al tiempo que evitan su atomización y su consiguiente conversión en fáciles presas de un omnímodo Estado hipertrofiado.

Fukuyama parece ignorar el valor de la familia. Más aún, tal como la concibe la Iglesia y el mismo orden natural, es por él considerada como un peligroso enemigo del Nuevo Orden Mundial. Asimismo nada nos dice de las sociedades intermedias, ni de los colegios profesionales, ni siquiera del Estado, entendido como comunidad natural suprema, completa y perfecta, de las personas y sociedades inferiores, de un Estado abocado al bien común. El hombre que imagina es el "*homo liberalis*", un hombre eminentemente individualista, carente del cálido abrigo de las pequeñas comunidades. Son átomos similares, yuxtapuestos, sin lazos orgánicos. ¿No es acaso aquello a lo que aludió Valéry, en fórmula magistral: "la multiplication des seuls"?

A la ausencia de lazos orgánicos va aneja la exaltación del igualitarismo, tan destructor como aquélla del hombre. Los árboles del bosque no crecen todos de la misma manera; unos son pequeños, otros grandes; ningún animal se parece del todo a otro de su misma especie; ni siquiera los dedos de la mano son iguales. Lo son, sí, los postes telegráficos, idénticos y derechos; los canales, tan rectilíneos como es posible. Bien señalaba Gabriel Marcel que la igualdad se refiere a lo abstracto; los hombres no son iguales, pues los hombres no son triángulos o cuadriláteros. Y agregaba que sería fácil demostrar por qué dialéctica el igualitarismo culmina en el totalitarismo. Tal dialéctica está precisamente ligada al hecho de que la igualdad, siendo una categoría de lo abstracto, no puede trasladarse al terreno de los seres vivos sin convertirse en mentira, y

consecuentemente sin dar lugar a terribles e injustas desigualdades. Este igualitarismo oprime las desigualdades naturales. Señala Marcel de Corte que cuanto más elevada es una civilización, más se diversifican sus funciones sociales, políticas, religiosas, intelectuales, estéticas y morales, y consiguientemente, los individuos que ejercen dichas funciones son desiguales. La relación viva del hombre con el cosmos y la sociedad, no es uniforme, es sinfónica, pues la vida y sus manifestaciones engendran siempre la diferenciación.

La suma de átomos desarraigados e igualados crea el hombre-masa. Dicho hombre ha roto los vínculos que lo religan por lo bajo a la realidad sensible y por lo alto a la realidad suprasensible. Es una abstracción grávida, que se degrada cada vez más en su caída, uncido a otros átomos, en aglomeración. No se puede dejar de advertir la estrecha relación que media entre la irrupción de las masas en la historia y el declinar de la familia, de la profesión, de la pequeña o grande patria, de la Iglesia, de todos los cuerpos sociales orgánicos que conferían al hombre un carácter, así como determinados hábitos y costumbres. En esa aglomeración de desarraigados, abstracta y devastada, tiene su sede el hombre-masa. En semejante atmósfera, la personalidad se convierte en una pura ficción gramatical: el yo, el tú, el nosotros desaparecen en provecho del ello universal e indiferenciado. Mucho se parece la imagen del hombre-masa al "Se", al Man, tal como lo definió Heidegger.

El hombre desarraigado es un hombre vuelto engranaje, que "sirve" para el propósito colectivo. Quizás sea útil recordar aquí el análisis que Gabriel Marcel hacía de la palabra "servir". Dicho término puede querer significar simplemente ser usado, como se dice de una máquina: me sirve o no me sirve; pero también, en el otro extremo, el verbo servir se carga de armónicos que parecen extraños a la idea de pura utilización, por ejemplo cuando se dice: es un honor servir... Pues bien, el auténtico servidor se distingue por cierto apego, por cierto arraigo. Es todo lo contrario del funcionario que se limita a cumplir su parte del contrato, por ejemplo, en un hospital, y cuando termina su horario se va, aunque lo reclame tal o cual enfermo. La burocracia es un mal, es el

mal propio del hombre que no "sirve", del desarraigado, es un mal metafísico. Enarbolando la bandera de la igualdad, el hombre al estilo del concebido por Fukuyama intenta rebelarse contra la idea del auténtico servicio.

Hombre naturalista

Otro de los errores antropológicos que están en el telón de fondo del pensamiento de Fukuyama es el naturalismo, tesis principal de la época moderna. Tal es la ley que rige al individuo y la sociedad, el signo propio del hombre actual, que permea sutilmente todos los ambientes. Para el naturalismo, el orden sobrenatural se revela supremamente superfluo, mientras que la naturaleza posee en sí las luces, fuerzas y recursos necesarios para ordenar todas las cosas del hombre, el entero orden temporal, y para conducir a los individuos a su meta verdadera, a su destino final de felicidad. El hombre, como dice Fukuyama, sacia sus deseos, su razón y su autoestima, dentro del ámbito de la inmanencia. La naturaleza se basta y se convierte así en el horizonte último de su ser.

El hombre del naturalismo es un "hombre nuevo", un hombre hecho sobre los escombros de la visión trascendente, el hombre inmanente, que se encierra en el reducto de su propia naturaleza, frustrando así su innato impulso hacia lo alto. De este modo, el naturalismo se revela como la antítesis del cristianismo. El misterio central del cristianismo es la encarnación del Verbo. Dios se hace hombre para que el hombre se haga Dios. El fin del cristianismo no es sino la elevación del hombre al orden sobrenatural. Decía el cardenal Pie que si se quiere buscar la primera y la última palabra del error contemporáneo, se advertirá con evidencia que lo que se llama espíritu moderno no es sino la reivindicación del derecho de vivir en la pura esfera del orden natural. Cerrándose al misterio de la encarnación del Verbo, al misterio del descenso que se hace ascenso, oponiéndolo, a la adopción divina del hombre, el naturalismo busca herir al cristianismo no sólo en su fuente sino en todas sus derivaciones, rechazando la penetración de lo sobrenatural en el orden natural.

El hombre imaginado por Fukuyama es el hombre russonian, el hombre naturalmente bueno, a mil leguas del concepto cristiano del hombre: creatura hecha a imagen de Dios, caída y redimida. Porque según la idea cristiana, el hombre no es sólo naturaleza, al modo de las piedras, los árboles, los animales; ni siquiera es la parte más sublime de la naturaleza. Como persona frente a un Dios vivo y personal, el hombre ingresa en otra esfera, la esfera del pecado y de la gracia, que es de suyo sobrenatural pero que ilumina con nueva luz su ser natural. El mismo mundo griego tuvo una experiencia trágica de la existencia humana como caída, atribuyéndola con frecuencia al cuerpo, al nacimiento, a la "materia" como "cárcel" del alma espiritual. El misterio cristiano de la caída histórica -el pecado original y todos los pecados personales- y de la salvación también histórica -la redención de Cristo-, no sólo eleva al hombre del plano de la mera naturaleza sino que confiere un carácter positivo a la unión del alma con el cuerpo, y al cuerpo mismo.

Esta concepción del hombre es absolutamente extraña a la sustentada por Fukuyama, y su hombre químicamente puro. No existe el naturalismo aséptico, ni es válida la actitud del hombre que renuncia a endiosarse por la gracia, pero que también se niega a degradarse. El hombre está hecho para el "éxtasis", para salir de sí. Si no sale de sí hacia arriba, elevándose por la gracia, sale de sí hacia abajo, degradándose en la animalidad. No olvidemos que Fukuyama comparaba el "último hombre" con el perro. Cristo fue más allá, lo puso al nivel del cerdo, cuando hizo que el hijo pródigo, que quiso correr la aventura de la libertad, renunciando a la filiación, acabase apacentando cerdos, y hasta envidiando su comida.

Homo-faber

En el pensamiento de Fukuyama subyace asimismo la concepción del *homo faber*, del hombre hecho para producir, o a lo más, para ser "reconocido" como eficiente en dicho quehacer, un hombre que podrá prescindir, como dice, de la filosofía, del arte y de la religión. También en esto es deudor de las ideas de Marx. Para el marxismo, las relaciones

económicas de producción constituyen la base o infraestructura sobre la cual se conforman fenómenos como la política, el derecho, la moral, el arte, la filosofía, la religión, que constituyen la superestructura. Este aparato "ideológico", superestructuras, depende así de las formas de propiedad y del desarrollo de las fuerzas productivas.

De esta manera, el hombre es concebido como un ser esencialmente económico, un ser abocado a la confección de bienes, a tal punto que se ha podido decir que mientras las filosofías tradicionales veían en la razón el carácter específico del hombre: *homo sapiens*, para Marx es el trabajo lo que lo define: *homo faber*. Sin embargo, debemos agregar que semejante idea integra también la concepción liberal capitalista, aun cuando con otras impostaciones. Ya que la entera civilización moderna pareciera encontrar su común denominador en un mundo que en última instancia no sería sino materia. Los aspectos más sublimes de la vida y del hombre, como son la belleza, la grandeza, la nobleza, la profundidad ontológica, el misterio, los reflejos de Dios, van entrando en un cono de sombra. Actitud trágica, ya que la materia, como lo ha demostrado la filosofía, es por esencia indeterminación, vacuidad, potencialidad indefinida, aptitud para tomar toda clase de formas. La civilización moderna, desarraigada de sus religaciones metafísicas, no podía dejar de ser atraída por la materia, su "espíritu" debía ser materialista.

Y así ha aparecido un nuevo tipo de hombre, desconocido hasta ahora en la historia, el *homo oeconomicus*, ya sea máquina para producir, ya sea máquina para consumir. Marcel de Corte nos ha dejado un análisis notable de este tipo de hombre, tan semejante al que presenta Fukuyama. La economía, escribe, es una enorme máquina cuyos engranajes son la naturaleza y el hombre. Para los economistas liberales, hay que "laissez faire" a dicha máquina: quien respeta sus leyes inviolables es recompensado, quien las vulnera es castigado. Para los economistas marxistas, hay que construir una nueva sociedad de estilo colectivista que se adapte racionalmente a aquella máquina, y liquidar la antigua sociedad

incapaz de llevar a cabo semejante adaptación. En ninguno de los dos casos se trata del hombre de carne y hueso. En una perspectiva tan decididamente mecanicista, es claro que toda finalidad queda excluida de manera absoluta. La economía será divorciada de las exigencias éticas, se le amputará su fin moral. Eso será lo primero, separar la economía de la moral; enseguida, se aislará el interés que el hombre experimenta por los bienes materiales, de todo el contexto humano de que aquéllos son instrumentos, y se erigirán esos medios en fin. No sólo se dirá que la economía es necesaria al hombre, sino que se la hará pasar por lo único necesario. La propaganda, la publicidad, el resurgimiento de la vieja esperanza de un paraíso terrestre donde los bienes materiales serán producidos y distribuidos sin esfuerzo, todo ello es lo que hace girar la máquina económica.

El trabajo sólo tendrá un objetivo posible: producir, siempre producir, nada más que producir. El hombre vale por lo que rinde, su valor será reductible al rendimiento que es susceptible de dar. El trabajo se convierte, así, en una actividad puramente transitiva, que desemboca en una obra exterior al agente, provocando una alienación permanente del hombre. El *homo politicus* tradicional se transforma en el *homo oeconomicus* actual, con todas las consecuencias que Marx se encargó de sacar sin piedad. Producir para vivir, y vivir para producir, tal es el círculo fatal. Bien escribió Bernanos: "El mundo moderno no conoce otra regla que la eficiencia".

El hombre de Fukuyama parece un hombre triunfal, que ha logrado vencer a la naturaleza y prescindir de lo sobrenatural. Pero de hecho ha caído en la trampa que él mismo había preparado, encontrándose sin defensa ante la técnica que ha suscitado, prisionero de sus propias invenciones que le trazan categóricamente el camino que ha de seguir. La única salida que se ofrece entonces al esclavo para ocultar su propia condición es la idolatría del tirano que se ha dado. El hombre contemporáneo cree en la técnica todopoderosa de la misma manera que sus antepasados lejanos creían en los dioses (10). Acertadamente advirtió Bergson que todo progreso técnico

debería estar equilibrado por una especie de conquista interior, orientada hacia un dominio de sí mismo cada vez mayor.

Hombre consumista

Señalamos ya cómo Fukuyama piensa que la plenitud de la historia a que hemos llegado implica el saciamiento de todas las apetencias del hombre, gracias a la técnica y la economía liberal.

Cada civilización ofrece una visión propia del hombre, por la cual aquélla puede ser juzgada. Y así las civilizaciones del pasado tuvieron sus aristocracias en quienes se encarnaba un determinado ideal humano. Nos sería, por ejemplo, imposible entender la civilización griega sin conocer el ideal del "kalós-kagazós", "el bello-bueno", que es su flor; así como no captaríamos la civilización medieval si nada supiéramos del santo, del caballero, del hidalgo; ni la civilización anglosajona sin recordar el "gentleman". Todas las grandes civilizaciones han resaltado un cierto tipo de hombre, un paradigma humano que quizás nunca o casi nunca se concretó del todo ni existió de hecho siempre, pero cuyo atractivo suscitaba el esfuerzo de todos aquellos sobre los cuales se irradiaba, particularmente de los estamentos dirigentes. Se reconocían determinados arquetipos, se trataba de imitarlos, y hasta se señalaban los caminos adecuados para concretar dicha imitación. El ideal, el arquetipo que se asignaba, era el que seleccionaba los medios. Es lo que afirmaba Paul Valéry cuando decía que "toda política implica (y generalmente ignora que implica) cierta idea del hombre, e incluso una opinión sobre el destino de la especie, toda una metafísica que va del sensualismo más brutal hasta la mística más atrevida".

La civilización moderna, que no sabe ya lo que es el hombre, que ignora el sentido de la existencia y está amputada de toda finalidad, puede ser definida esencialmente como una civilización de medios, una civilización técnica. Ya no es el fin el que hace surgir los medios. Los medios mismos se han convertido en el fin. Careciendo de un modelo o arquetipo determinado, las clases dirigentes actuales no tienen otro recurso que recurrir a técnicas

artificiales de promoción social. Poseer los medios, será poseer el fin. El "haber" reemplaza al "ser"...

Es evidente que la riqueza material jugó siempre un papel importante en las sociedades humanas, pero jamás constituyó por sí misma objeto de admiración. El hombre buscó siempre el oro y el dinero, pero su obtención nunca fue considerada en el pasado como el fin último de la existencia humana. No deja de ser notable que el "*auri sacra fames*" haya sido denunciada con vigor por todas las épocas en que prevaleció un tipo humano coherente. De la civilización griega a la civilización del Renacimiento, uno de los temas más constantes de la moral fue la condenación de la avaricia. Para aquellos hombres la riqueza no podía ser sino lo que hacía a veces viable un esfuerzo creador. Sólo la sociedad actual ha exaltado la figura del hombre consumista, un hombre esencialmente inmanentizado, cuyo logro pleno se realiza aquí en la tierra, lo contrario del *homo viator*.

Tal es el hombre que propugna Fukuyama, el del consumidor-ciudadano, el hombre ansioso de saciar sus deseos, empleando para ello todos los recursos de su razón, de modo que sea reconocido como exitoso por los demás, un hombre reducido a sus necesidades materiales. En última instancia, todo gira en torno a la pasión, limitada en buena parte a los bienes de consumo. Es lo propio del hombre apasionado: no ver en sí más que su pasión, dejarse encandilar por ella, identificarse con ella. Las propagandas modernas han comprendido cabalmente esta función mutilante de la pasión.

La televisión es, sin duda, el instrumento más eficaz para llegar a inculcar reflejos condicionados en la mayoría de la gente, en orden a la compra de determinados productos. Esto lo saben todos, tanto los agentes de publicidad como los televidentes. Nadie parece escandalizarse de ello. Y lo que sucede con la publicidad comercial acontece asimismo en la política. También en este campo el debate se realiza de tal manera que ninguna reflexión individual profunda resulta posible. Las elecciones se ganan ahora a fuerza de slogans y de afiches, con la ayuda de las *vedettes* más atractivas. Los grandes dueños de la publicidad

no hacen sino aplicar a su candidato las reglas del marketing publicitario. Se "vende" hoy un partido político como se vende un jabón o una salchicha. Y así se va formando una masa sometida al embrutecimiento cotidiano de los media, educada a reaccionar pasionalmente, sin el menor espíritu crítico, totalmente sumisa a todo tipo de manipulaciones. Se pretende expresar y seguir la opinión, cuando en realidad ella ha sido fabricada por los media.

El hombre de Fukuyama, que es el hombre de la televisión, hombre consumista e inmanente, se muestra como el polo opuesto del que describiera Ernst Cassirer cuando define el hombre como un animal simbólico. Esta caracterización destaca una tendencia típica del ser humano, la creación de símbolos, lo cual remite a las nociones de "significación" y "sentido". Para Cassirer, el idioma, el arte y la religión forman parte del entramado simbólico propio de toda cultura que merezca el nombre de tal. El hombre es como un puente entre lo visible y lo invisible, según la noble fórmula medieval. Recuérdese que el vocablo griego "*symbolon*" designaba, etimológicamente, la tableta que se dividía en dos, una de cuyas mitades era entregada al huésped a fin de que, luego de su partida, resultara factible un fácil reconocimiento en caso de un posible reencuentro posterior, lo cual ocurriría prácticamente sin riesgo de error por cuanto ambas partes de la tableta debían encajar perfectamente la una en la otra, dado el corte irregular efectuados a propósito. Es lo contrario del mundo de Fukuyama, un mundo sin símbolos. En vez de los símbolos, los slogans.

Tal es el hombre de Fukuyama. Un hombre ordenado a saciar sus deseos, su racionalidad, su anhelo de ser reconocido.

Ya no la imagen, el icono de Dios; inquieto, sí, pero no en razón de sus apetencias superiores, sino en búsqueda de lo que es menos que él. ¡Cuán bien lo dijo Valery: "Lo más profundo que hay en el hombre moderno es su piel"!

Concluamos este capítulo sobre los errores antropológicos de Fukuyama. Marcel pensaba que si seguíamos por este camino, el individuo se iría haciendo cada vez más

reductible a una ficha, según la cual se le dictaminaría su destinación futura. Fichero sanitario, fichero judicial, fichero fiscal, completado quizás más tarde por indicaciones de su vida más íntima, todo esto en una sociedad que se dice organizada, bastará para determinar el lugar del individuo en la misma, sin que sean tomados en cuenta los lazos familiares, los afectos profundos, los gustos espontáneos, las vocaciones. Y agregaba que el término mismo de vocación, como el de herencia, sería cada vez más desvalorizado, y que filialmente no se atribuiría a estas palabras sino un valor supersticioso.

En una reciente entrevista, Sábato ha desenmascarado "el paraíso del desarrollo" y del consumismo: "Mecanización, robotización, alienación y desacralización del hombre. La concentración industrial y capitalista produjo en las regiones más 'avanzadas' un hombre desposeído de relieves individuales, un ser intercambiable, como esos aparatos fabricados en serie. La modernidad llevó a cabo una siniestra paradoja: el hombre logró la conquista del mundo de las cosas a costa de su propia cosificación. La masificación suprimió los deseos individuales porque el super-Estado -capitalista o comunista- necesita hombres idénticos. En el mejor de los casos colectiviza los deseos, masifica los instintos, embota la sensibilidad mediante la televisión, unifica los gustos mediante la propaganda y sus *slogans*, favorece una especie de panotonismo, la realización de un suelo multánime y mecanizado: al salir de sus fábricas y oficinas, los hombres y mujeres, que son esclavos de maquinarias y computadoras, entran en los deportes masificados, en el reino ilusorio de los folletines y series televisivas fabricadas por otras maquinarias. Son tiempos, éstos, en que el hombre se siente a la intemperie metafísica. Aquella ciencia que los candorosos creían que iba a dar solución a todos los problemas físicos y espirituales del hombre acarreó, en cambio, estos estados gigantescos, con su deshumanización. El siglo XX esperaba agazapado en la oscuridad como un asaltante sádico o una pareja de enamorados".

No se equivocaba Marcel de Corte al afirmar que las civilizaciones no mueren por el

impacto de los bárbaros de afuera, sino por el influjo de esa descomposición interna que se llama la barbarie del alma, y como bárbaro significa extraño, por la introducción en nosotros de un elemento inhumano que hace estallar las fronteras de lo humano".

La crisis actual es esencialmente una crisis antropológica, y en último análisis, una crisis metafísica, por lo que Marcel aseguraba que posiblemente no exista peor ilusión que la que consiste en imaginarse que tal o cual retoque social o institucional sería suficiente para apaciguar una inquietud que viene de los subsuelos mismos del ser.

Bien lo dijo de Lubac: "No es verdad que el hombre no pueda organizar la tierra sin Dios.

Lo que es verdad es que, sin Dios, a fin de cuentas no puede organizarla sino contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo antihumano".

El hombre de Fukuyama es, él mismo lo dice, un hombre aburrido, metafísicamente aburrido. Thibon, en una magnífica obra de teatro llamada "*Vous serez comme des dieux*", describe una sociedad feliz, al estilo de la descrita por Fukuyama, que ha desterrado todos los dolores y miserias, que ha logrado saciar las apetencias del hombre, que ha desterrado incluso la muerte. Mas he aquí que un día, ante la extrañeza de todos, una joven quiere morir. La inmanencia no la había satisfecho. Quiso dar el salto a la trascendencia.

Francis Fukuyama y la Hegemonía del Liberalismo: Desafíos a "El Fin de la Historia"

"El fin de la Historia", -tomado de la obra de Karl Max- es definido por Fukuyama como el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal de Occidente.'

Francis Fukuyama, un eminente académico de Chicago, escribió una de sus más discutidas obras titulada el 'Fin de la Historia y el Último Hombre', publicado en 1992. En este artículo, luego convertido en libro, Fukuyama se refiere al 'fin de la historia' como el fin de las guerras y el advenimiento de un nuevo modelo ideológico, el liberalismo, que deberían abrazar todos aquellos estados que aspiren al 'inevitable progreso humano'.

El presente artículo tiene como propósito analizar de forma sucinta el planteamiento de este brillante intelectual norteamericano, que argumenta que ante la desintegración de la Unión Soviética y la derrota del comunismo, Estados Unidos, promotora del liberalismo, se erigiría como la única superpotencia en el mundo. Además el modelo político y económico del liberalismo sería la máxima aspiración de cualquier estado.

Según Burshill 'el liberalismo está basado en racionalidad científica, libertad y el inevitable progreso humano, además de constitucionalismo, democracia y la separación de los poderes del estado.' Adicionalmente, este autor entiende que globalización y democracia son valores y principios del liberalismo, por consiguiente son equivalentes a americanismo. Esto convierte a los Estados Unidos en el súper modelo de democracia ideal.

Con la caída de la Unión Soviética y subsecuente descalabro del comunismo, el mundo occidental, liderado por los Estados Unidos, celebró el gran triunfo del liberalismo, consistente en economía de mercado y democracia. El triunfo del capitalismo sobre el comunismo. Se marcaba el inicio de una nueva era en la cual la ideología de los Estados Unidos primaría sobre cualquier otra, ya no habría antagonismos como los protagonizados entre aquellas dos superpotencias con ideologías en las antípodas, que llegaron a enfrascarse en guerras geopolíticas como lo fue en Afganistán en 1979 y en Cuba en 1962 .

Fukuyama plantea que el mundo había cambiado, porque ya los Estados Unidos, como hegemonía única del mundo, no tenía que preocuparse por enfrentar ninguna otra potencia ni mucho menos otra ideología que fuese adversa a sus principios y valores. Es la nueva etapa del estado de derecho, en la que Washington y su ideología del liberalismo no tendrían opositores.

Fukuyama va incluso más allá y sostiene que el nacionalismo, las diferencias culturales y religiosas no serían obstáculos para un mundo moderno, liberal y capitalista. Sin embargo, como otros autores han observado, el optimismo y la fe de Fukuyama en la influencia y liderazgo americanos no le permitieron tomar en consideración otros actores no-estados formales, dictaduras, estados fallidos, así como el caso de organizaciones clandestinas y el fundamentalismo islámico.

Scott Burchill establece que Fukuyama, pese a considerar el fundamentalismo islámico en su obra, de alguna manera subestimó el auge y resurgimiento de actores no gubernamentales generadores de violencia, que se resisten a acatar los principios y valores de occidente como estilo de vida y forma de gobierno, con un alto sentimiento anti americanista sobre todo en lo referente a la democracia y el estado de derecho. Un ejemplo impactante de esta amenaza fueron los ataques del 11 de Septiembre del 2001 a las Torres Gemelas del World Trade Centre y el Pentágono, símbolos del poder hegemónico político, militar y económico norteamericanos.

Robert Gates, Secretario de Defensa norteamericano entre 2006 y 2011, constata que Estados Unidos no ha tenido que enfrentar a grandes y serios enemigos, después de la desintegración de la URSS, aunque el flagelo del terrorismo internacional representaría una seria amenaza.

En este sentido Estados Unidos como única súper potencia en el espectro internacional apelaría a su capacidad hegemónica para influir sobre los demás estados en el afán de pregonar y hacer efectiva su política de globalización a través de tratados de libre comercio (TLCs) combinando el ‘esparcimiento de la democracia con apertura de mercados’, y la guerra contra el terrorismo.

En realidad, el periodo Post-guerra Fría no solo ha servido para que Estados Unidos lidere y promueva sus principios y valores pro liberalismo político y económico, sino que ha sido un escenario propicio para reafirmar su liderazgo al ‘reconocer el surgimiento de economías emergentes’ como es el caso de China, ya convertida en la segunda economía de más rápido crecimiento a nivel global. No debe subestimarse el continuo crecimiento económico de este gigante asiático en las últimas dos décadas, China viene desarrollando una estrategia de acercamiento comercial con socios y vecinos de los Estados Unidos, en el caso de América Latina, cabe mencionar la formalización de relaciones diplomáticas y consulares de Costa Rica y sus vínculos comerciales en África.

Huelga señalar el caso de Brasil, un gigante regional y global, que ya es una de las grandes economías del mundo, aun en medio de la crisis financiera global.

Brasil junto con India, Rusia, China y Sudáfrica, mas países como *México y Turquía, conforman el grupo BRICS que aparte de ser economías emergentes , abogan por una reforma del sistema de Naciones Unidas en el cual estos estados miembros pasarían a desempeñar un rol más relevante, en el exclusivo y ya obsoleto Consejo de Seguridad.

Indiscutiblemente estos países de una forma u otra han entrado en consonancia con las políticas de apertura de mercado, estado de derecho y sobre todo democracia, que constituyen el liberalismo. Sin embargo, los casos arriba mencionados no dejan de ser motivo de preocupación para los Estados Unidos, ya que vínculos comerciales eventualmente representaría presencia política.

Estados Unidos, como líder y promotor de esta ideología, ha tenido que enfrentar a la URSS y el comunismo en América Latina, evidentemente, las décadas de los 70s y 80s, en plena Guerra Fría , cuando la presencia del comunismo o alguna potencia europea en el Hemisferio Occidental eran de las más grandes amenazas que podía enfrentar la política de seguridad de los Estados Unidos, han quedado anquilosadas en el tiempo.

Varios presidentes norteamericanos, incluyendo a Ronald Reagan, George H. Bush, y hasta un gran demócrata como lo ha sido Jimmy Carter, no solo dedicaron tiempo, sino también grandes recursos económicos para prevenir y en el -peor de los casos- erradicar el comunismo de América Latina.

Basta una mirada retrospectiva y observar la política exterior del presidente John F. Kennedy, quien a través de la Alianza para el Progreso sembró los cimientos del liberalismo en América Latina para combatir al comunismo. En consecuencia, el 13 de Marzo de 1961, Kennedy lanzó este plan decenal con el objetivo fundamental de ‘combatir las desigualdades de la región’.

Indiscutiblemente, que este plan del presidente Kennedy solo vino a reforzar uno de los aspectos fundamentales de la política exterior de los Estados Unidos basada en la Doctrina de Monroe: mantener el continente americano libre de presencia europea alguna y combatir el comunismo que amenazaba con instalarse en el ‘patio trasero’ de Washington.

Sin embargo, poco más de tres décadas después, sin serias amenazas como lo fue el comunismo, la batalla que libra los Estados Unidos es más compleja aún, ya que tiene que enfrentar enemigos no tradicionales con guerras no convencionales, en aras de liberar a otros pueblos y establecer o restablecer regímenes democráticos.

Hoy en día se libran lo que Robert O. Keohane ha denominado las guerras asimétricas, en las que un estado no necesariamente enfrenta a otro, sino más bien a una organización clandestina. Dejando así de lado las guerras convencionales, siendo una de las últimas la guerra de las Malvinas en 1982, a la sazón Argentina y el Reino Unido se enfrentaron por la soberanía sobre las Islas Malvinas o Falkland Islands. El argumento de Keohane queda evidenciado en las guerras que libra Estados Unidos en contra de Al Qaeda y los Talibanes, Israel contra Hezbollah, entre otros.

En fin, Estados Unidos y el liberalismo les han ganado sendas batallas a la otrora Unión Soviética y al comunismo, pero no así (aún) al terrorismo internacional propagado por organizaciones clandestinas financiadas por algunos estados incluidos en el denominado Eje del Mal, como es el caso de la Siria de Bashar Al Assad, el Irak de Saddam Hussein; y el régimen teocrático de Teherán y Ahmadinejad, así como el gobierno de Yemen, entre otros.

En conclusión, el mundo avanza, moderno, liberal y capitalista, prevalece el liberalismo y más países adoptan la democracia parlamentaria como forma de gobierno. Esto, gracias al estado de derecho y ‘el inevitable progreso humano’ que se vive en pleno siglo XXI a través del vertiginoso desarrollo tecnológico, democracia y apertura de mercados.

No obstante, la presencia de grupos terroristas con alcance internacional, y estados fallidos que protegen y financian actividades clandestinas, sigue representando un desafío no solo para los Estados Unidos sino para comunidad internacional en su conjunto.

El fundamentalismo religioso pregonado por grupos terroristas y los arriba mencionados estados integrantes del denominado Eje del Mal (Irak, Irán, Corea del Norte, y Siria) siguen representando amenazas latentes a los valores promovidos por occidente.

Aparentemente, Fukuyama tiene razón en su planteamiento sobre la diseminación y adopción del liberalismo, la globalización de los valores y principios norteamericanos, pero subestimó el impacto que tendría los nuevos actores globales sobre el ‘Fin de la Historia’.

Graciano Gaillard



Fukuyama. Un réquiem por el neoconservadurismo

La influencia neoconservadora en la política exterior estadounidense no ha tenido una reacción entusiasta fuera de Estados Unidos. Su fracaso a la hora de llevar la paz y la democracia a Irak se ha traducido ahora en una avalancha de críticas también en el ámbito interno, procedentes incluso de la propia clase política. La defección de más alto nivel ha sido la de Francis Fukuyama, autor de *El fin de la historia y el último hombre*, el himno al triunfo del capitalismo que se convirtió en un texto canónico neo-conservador de los años noventa, articulando la transición de la administración Clinton a la de George W. Bush.

KENNETH ANDERSON

En su nuevo libro, *After the Neocons*, Fukuyama señala que los principios neoconservadores fundamentales fueron sistemáticamente violados a la hora de esgrimir argumentos favorables a la guerra en Irak y, yendo más allá, que el intento más amplio de combatir el terrorismo se halla mal servido no sólo por la guerra, sino también por el proyecto neo-conservador de reforma democrática en Oriente Medio. El fracaso de estos proyectos, defiende, es un fenómeno menos de Oriente Medio que de la desorientada modernidad de los musulmanes en Occidente, y especialmente en Europa occidental. Como conclusión, ofrece un sustituto para la política exterior neoconservadora, algo que él mismo califica de «wilsonianismo realista».

El debate sobre el nuevo libro de Fukuyama no se ha producido únicamente entre los círculos ideológicos e intelectuales conservadores. Poco después de su publicación, la propia Casa Blanca entró en la reyerta, enviando correos electrónicos que citaban contradicciones entre las antiguas afirmaciones de Fukuyama y las posiciones adoptadas en su nuevo libro, especialmente su apoyo en 1998 al derrocamiento por medio de la fuerza de Sadam Husein. Como escribió Tod Lindberg, director de la Policy Review de la Hoover Institution, la Administración Bush ha estado «más influida por la obra de Fukuyama que por la de ningún otro pensador vivo».

Los comentaristas y críticos liberales han observado en Estados Unidos con una mezcla de justicia y alborozo el largamente esperado derrumbamiento conservador sobre la base ideológico-política de la política exterior de la Administración Bush.

El fin de la historia y el último hombre comenzó como un artículo escrito mientras Fukuyama se encontraba en la Rand Corporation, el gabinete estratégico por antonomasia de la Guerra Fría. Escrito en medio del arrebató de la victoria y el desplome del comunismo soviético, sostenía que el mundo se encontraba en un momento histórico en que la historia misma —al menos la «historia» en el sentido de las discusiones fundamentales sobre la ideología política—, en lo esencial, había concluido. La democracia liberal, el capitalismo de mercado y el Estado del bienestar habían ganado, tanto porque en principio eran justos como porque habían demostrado ser justos en la práctica, mientras que sus rivales totalitarios y colectivistas del siglo XX —comunismo, nazismo y fascismo— habían sido todos derrotados. El fin de la historia era, por tanto, una disquisición sobre el fin de las alternativas al capitalismo democrático liberal, al menos aquellas alternativas que surgían del proyecto modernizador. El libro no examinaba la posibilidad de un reto llegado del exterior del ámbito de la modernidad tal y como se entendía

en Occidente. El Islam aparece mencionado sólo de pasada.

Una buena parte de la ira de la que es objeto Fukuyama por parte de los neoconservadores y de los intelectuales de la Administración Bush desde la publicación de *After the Neocons* surge de la percepción de que él concibió *El fin de la historia* para que fuera un pronunciamiento universal, aplicable a lo largo y ancho de la historia mundial, no limitado únicamente a las ideologías de la modernidad. En su nuevo libro, Fukuyama no se retracta; lo que defiende es, en cambio, que ha sido malinterpretado. Nunca pretendió que su argumentación fuera universal, afirma, y son los neocons quienes cometen un error al no reconocer los límites de lo que puede –y no puede– brindarte una política que promueva la democracia y el liberalismo en Oriente Medio.

En los años posteriores a la publicación de *El fin de la historia*, los neoconservadores en política exterior defendieron la tesis de que las instituciones y los valores básicos de la democracia, los derechos humanos, el liberalismo, los mercados libres y la emancipación de las mujeres, fueran aceptados en todo el mundo y que no se pusieran en cuestión. El propio Fukuyama llegó más allá: en *Trust: la confianza* (1998; edición original inglesa de 1996) desarrolló algunos de los valores culturales que hicieron que el capitalismo liberal funcione; en *La construcción del Estado: hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI* (2004)¹, abordó el problema de los Estados fallidos, y en *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica* (2003)² examinó cómo evitar una nueva distopía moderna.

Durante los primeros años de Bush, cuando el pensamiento liberal y el conservador empezaron a estar cada vez más polarizados, Fukuyama y otros pensadores conservadores siguieron marcando la pauta de la Administración. Entre tanto, en otros lugares del mundo estaban también trabajando, como ahora sabemos, intelectuales con unas ideas muy diferentes. Ellos tenían, asimismo, una visión política global; pero la suya era un sueño, no del fin de la historia, sino de un renacimiento, una reanudación de la larga

marcha del islam, estancada por siglos de expansión occidental, pero reforzada por la demografía global contemporánea. El verdadero desafío a la política exterior neoconservadora llegó no de los liberales a orillas del Potomac, sino de teócratas armados en el Viejo Mundo. El proyecto islamista es una visión paradójica de la historia simultáneamente vieja y nueva, premoderna en su utilización de las antiguas doctrinas islámicas, pero posmoderna en su uso extremadamente selectivo de ellas. Toma prestadas nociones del núcleo del pensamiento occidental – multiculturalismo, anticolonialismo, resentimiento profundo –, pero al servicio de una alternativa radical al capitalismo liberal profano. Al igual que el propio Fukuyama, los islamistas tienen una ideología del fin de los tiempos, en su caso no una sociedad profana, democrática y civil abiertamente global, sino la umma mundial, tal y como aparece prescrita, según ellos, en el Corán. Durante un período de tiempo crucial, la visión islamista resultó casi invisible para Occidente, incluso cuando estaba en proceso de elaboración; articulada en otro idioma, en árabe y no en inglés, su público no se encontraba entre los gabinetes estratégicos de Washington, sino entre los vestigios de modernidad llenos de resentimiento en las comunidades de inmigrantes de las ciudades de Europa.

El ascendiente de la alternativa islamista es la prueba para el pensamiento tanto liberal como neoconservador. Y *After the Neocons* puede verse como una respuesta indirecta, que intenta, además, marcar un nuevo rumbo para la política exterior estadounidense. La historia del neoconservadurismo que ofrece, tanto internamente como en su relación con otras aproximaciones estadounidenses a la política exterior, es imparcial y sensata. Fukuyama resulta práctico, por ejemplo, al desechar discretamente la tendencia de la izquierda estadounidense actual a percibir conspiraciones en torno a quienes estudiaron hace varias generaciones con Leo Strauss, un estudioso clásico cuyas densas teorías sobre las cuestiones de la verdad y el relativismo guardan sólo una relación tangencial con la teoría política contemporánea. El «esti-lo paranoico» de Richard Hofstadter en la política

estadounidense no se limita a la derecha, una verdad ampliamente demostrada por argumentos dominantes en la blogosfera intelectual de la izquierda en la actualidad que pretenden revelar que el strausianismo es el Código Da Vinci de la Administración Bush.

En cuanto que doctrina política positiva, defiende Fukuyama, el neoconservadurismo es una de las cuatro aproximaciones principales a la política exterior estadounidense. Las otras tres son: primera, el realismo del tipo de Kissinger, que pone el énfasis en la fuerza y la estabilidad, y que tiende a restar importancia a la naturaleza interna de otros regímenes; segunda, el internacionalismo liberal, que confía en trascender la política de la fuerza y avanzar hacia «un orden internacional basado en la ley y las instituciones», y, finalmente, un término acuñado por Walter Russell Meade, el nacionalismo «jacksoniano», que tiende a una visión de los intereses estadounidenses relacionados con la seguridad y a una falta de confianza en el multilateralismo.

¿Qué caracteriza al neoconservadurismo en comparación con las demás dentro de este esquema? Fukuyama responde exponiendo una serie de propuestas interconectadas que –afirma– constituyen la base ideológica fundamental del neoconservadurismo. Surgió, señala, como una doctrina moralizadora muy específica para fomentar la seguridad estadounidense en las luchas ideológicas de la Guerra Fría. A finales de la Guerra Fría de-sem-pe-ñó el papel de antagonista idealista del realismo kissingeriano. Siendo más precisos, se opuso al realismo kissingeriano abrazado por Nixon y Ford, una doctrina que predicaba adaptarse al «ine-vitable» atractivo y difusión del comunismo. Esta doctrina del «declivismo» fue refrendada tanto por el incesantemente cínico Nixon como por el incorregiblemente ingenuo Carter, y sólo rechaza-da decididamente (para asombro y escarnio de la mayor parte de las élites estadounidenses, ya fueran cínicas o ingenuas) por el gran héroe del movimiento neoconservador, Ronald Reagan.

El siguiente argumento de Fukuyama es que, aunque el neoconservadurismo tiene que ver con la «seguridad» en el sentido lato de preservar a Estados Unidos, tanto su poder

como sus ideales, no tiene que ver únicamente con el poder, o con el mantenimiento de una estabilidad realista de Estado a Estado. Se trata más bien de una creencia en el poder de las ideas, los ideales y la ideología como condiciones necesarias de la victoria en la Guerra Fría, de comprender que Juan Pablo II fue tan necesario para la victoria sobre el comunismo como lo fueron las tropas de la OTAN. Finalmente, dice, el neoconservadurismo afirma que los asuntos internos de los Estados –su vinculación con la democracia, los derechos humanos y los valores liberales– constituyen indicadores globales de una conducta estatal externa; elementos, por imprecisos que sean, para predecir sus tendencias hacia la guerra y la paz. Y el neoconservadurismo agrupa simultáneamente una creencia en la validez y el atractivo universales de ideales estadounidenses fundamentales y una creencia igualmente firme en la excepcionalidad estadounidense.

Tras la Guerra Fría, el neoconservadurismo reafirmó la especial legitimidad del poderío estadounidense. No mostró ninguna disculpa por utilizarlo para objetivos morales e idealistas. A veces estos objetivos afectaban directamente a los intereses de la seguridad de Estados Unidos, como en el caso de la propia Guerra Fría. En ocasiones, se afirmaba, la fuerza podía utilizarse en defensa de postulados básicos del orden internacional, como la defensa de Kuwait en la primera guerra del Golfo. Desde el punto de vista neoconservador, Estados Unidos tenía también el derecho de actuar internacionalmente a partir exclusivamente de la moral, cuando su seguridad no estaba directamente en juego. Así, fueron fundamentalmente los neoconservadores quienes expusieron los argumentos, unas veces con éxito y otras veces no, a favor de emprender acciones armadas en Somalia, Bosnia, Haití, Ruanda, Timor Oriental, Kosovo y, actualmente, Darfur.

Fukuyama subraya que el neoconservadurismo comparte con el realismo estadounidense un pertinaz escepticismo en relación con las instituciones internacionales, al menos aquellas, como las Naciones Unidas, que van más allá de un cierto multilateralismo

mínimo centrado en el Estado, al tiempo que invocan visiones altruistas de gobierno global y declive de la soberanía. Los neoconservadores adoptan la crítica realista que, al margen de lo que digan los países en relación con las instituciones internacionales, no actúan, de hecho, en consonancia con sus propios dictámenes. Los neocons van también un paso más allá, introduciéndose en el reino de los ideales, y defienden que la soberanía democrática, y la soberanía democrática de Estados Unidos en particular, es también un -ideal, que cuenta con su propia legitimidad moral, y que en la medida en que las instituciones internacionales busquen debilitar esa democracia soberana, están cometiendo un error de principio.

Fukuyama tiene una última propuesta sobre el neoconservadurismo, que resulta crucial para su argumentación de que la guerra de Irak supuso una traición de los principios neoconservadores. Sin embargo, esto se basa más en la experiencia de la política interna que en las relaciones internacionales. Es lo que califica de una profunda «desconfianza de proyectos ambiciosos de ingeniería social». Las consecuencias adversas de los ambiciosos esfuerzos de planificación social, escribe, son un «tema constante en el pensamiento neoconservador que enlaza la crítica del estalinismo en la década de 1940 con [...] el escepticismo en torno a la Gran Sociedad [del presidente Lyndon B. Johnson] en los años sesenta».

La media docena anterior de sus propuestas se engranan como las lecciones de la victoria en la Guerra Fría. ¿Hasta qué punto –pregunta– son estas lecciones la guía correcta para conducir a Estados Unidos a la guerra en Irak y, en términos más generales, a la «guerra» al terrorismo? ¿No son más bien un ejemplo de librar la batalla equivocada, el equivalente ideológico de la tendencia de los generales, a menudo apuntada, a valerse de la táctica utilizada en el conflicto anterior, con mucha frecuencia con resultados desastrosos? Su propuesta final centra su atención en una incongruencia dentro de la visión del mundo neoconservadora: la creencia de que construir la democracia en Irak podría lograrse

simplemente recurriendo al recurso externo de derrocar por la fuerza al dictador y que podría llevarse a cabo sin consecuencias negativas no previstas.

Según Fukuyama, una interpretación errónea de los principios neoconservadores condujo a la Administración Bush a volver a librar la última guerra –esto es, la guerra al comunismo–, creyendo equivocadamente que la guerra de Irak tendría fundamentalmente el mismo resultado: una liberación de una demanda social y cultural de democracia, capitalismo, sociedad civil y del imperio de la ley que se encontraba reprimida. Debería haber estado claro que las presiones sociales y culturales en pos de la democracia y otros objetivos en Europa oriental fueron la consecuencia de condiciones muy a largo plazo que sencillamente no estaban presentes en el Oriente Medio árabe. Así, al zafarse de las garras del dictador, Estados Unidos abrió la puerta a las fuerzas de la violencia sectaria, tribal y provocada por otras causas y, potencialmente, a la guerra civil. No se encontraban en el diccionario de las consecuencias previstas porque los neoconservadores habían obtenido su plantilla a partir de los ejemplos culturales fundamentalmente occidentales de Europa y la modernidad. Este aspecto de la argumentación de Fukuyama ha sido tildado en ocasiones injustamente de racista, una visión del mundo árabe cercana a lo que Rudyard Kipling llamó «razas inferiores sin la ley» en su poema «Recessional». Lo que es en verdad es realista, exhortando a la cautela en las acciones moralistas. Comporta el reconocimiento de que la democracia liberal surge de matrices sociales y culturales especiales a largo plazo y no puede simplemente promulgarse por medio de elecciones, así como un reconocimiento ulterior de que la democracia misma es una condición social frágil incluso allí donde ya existe, y que sus condiciones subyacentes pueden destruirse mucho más rápidamente de lo que pueden crearse. Se trata de una crítica conservadora del neoconservadurismo que apunta a una contradicción dentro de los supuestos morales neoconservadores. Es, quizá, no exactamente realista, en el sentido de acudir a un limitado

interés nacional o estabilidad estatal; es, más bien, la postura de un realista moral.

La visión que tiene Fukuyama de estas cosas, como puede advertirse, muestra, asimismo, incongruencias. En *El fin de la historia* se mostraba como algo parecido a un triunfalista hegeliano. En este otro libro, despliega una cautela burkeana, si no un franco pesimismo. Puede que sea su malestar por haber cambiado de opinión lo que explica el hecho peculiar de que Burke, a pesar de planear sobre casi todas y cada una de las críticas sustantivas que plantea Fukuyama del triunfalismo neoconservador, apenas figure en el texto de *After the Neocons*.

¿Qué significa el adiós de Fukuyama a sus antiguos compañeros de armas para el debate sobre la guerra de Irak? En la izquierda, muchos han abandonado su tradicional idealismo wilsoniano para deleitarse en un realismo caracterizado por su mezquindad de espíritu y que se asocia habitualmente a la derecha, oponiéndose a la guerra de Irak no sólo sobre los supuestos legítimos de que no era probable lograr sus objetivos y correr el riesgo de provocar algo peor, sino, en el curso de esto, minimizando de manera culpable el mal que hizo Sadam. Recuérdese cómo, durante los años noventa, en los círculos liberales de Estados Unidos, Canadá o Europa occidental era tabú sugerir siquiera que las guerras en los Balcanes podrían ser el resultado de odios étnicos que se remontaban a varios siglos. Eso era realismo conservador malvado expresado por republicanos moralmente indiferentes como Brent Scowcroft, y denunciado con elocuencia por internacionalistas progresistas como Michael Ignatieff y Samantha Power. Yo mismo hice discursos de este tenor cuando trabajé para Human Rights Watch, insistiendo, con una certeza moral kantiana, en que las guerras no son nunca atribuibles a antiguos odios étnicos (Yugoslavia), y que no puede haber paz sin justicia (Sierra Leona), y que la impunidad siempre rebota (Chile). La posición progresista era que atribuir las guerras yugoslavas a antiguos odios étnicos y no a las manipulaciones de los políticos actuales era un artimaña inmoral y cínica para evitar verse involucrado. Hoy, por otra parte, un realista

liberal muy comprometido del Partido Demócrata, Kos Moulitsas, puede escribir lo siguiente: «Está claro que en Oriente Medio nadie está harto de luchas. Tienen siglos de rencillas que resolver y seguirán luchando hasta que puedan superarlas». Entre tanto, y al menos hasta su reciente muerte, parece que Sadam Husein estaba siendo reinventado por la izquierda como simplemente otro mal chico de poca monta en la sala de un tribunal que le ofrecía insuficientes protecciones procedimentales. Es posible, por supuesto, que sea realmente cierto que Irak está peor hoy que ayer, aunque a mí me parece que está lejos de ser así.

O aun podría acabar por ser cierto. Pero la degradación del idealismo de los derechos humanos y el abrazo del realismo kissingeriano en el tema de Irak les cuadra mal a los liberales estadounidenses. Es como si se hubieran visto obligados durante mucho tiempo a rezar en la iglesia del pío wilsonianismo y ahora se vieran de repente liberados de salir a las calles para un carnaval de realismo, súbitamente liberados para disertar sobre las virtudes de la contención, la estabilidad y el interés nacional.

Fukuyama tiene muchísimo que decir sobre los preparativos neoconservadores de la guerra de Irak. En esto sí es congruente: se opuso a ella desde el principio. Quizás empezaron a surtir efecto sus instintos burkeanos, que nacen del trabajo que había realizado desde 2000 sobre los rigores de la construcción del Estado y las profundas dificultades de crear desde cero condiciones para la democracia en el mundo fuera de Europa oriental. Los neoconservadores que aplaudieron *El fin de la historia* parecen no haber leído sus libros sobre la construcción de naciones y el desarrollo internacional.

Fukuyama tiene en buena medida razón, a mi parecer, en su crítica del neoconservadurismo ingenuo y en su -creencia de que la liberación de Europa oriental se repetiría tal cual en Irak. Pero no es necesariamente correcto atribuir a estos neocons la política de la Administración en Irak. Fueron una parte crucial de la coalición favorable a la guerra dentro de la Administración Bush. Pero resulta mejor

describir a figuras esenciales, y destacados defensores de la guerra, fundamentalmente Dick Cheney y Donald Rumsfeld, como nacionalistas jacksonianos conservadores, que es la categoría elegida por Fukuyama. Realistas conservadores tradicionales como Scowcroft y Kissinger dijeron que no a la aventura neoconservadora; mientras que los nacionalistas jacksonianos conservadores dijeron que sí. Se trataba de una diferencia crucial. Ni unos ni otros pueden ser tildados de idealistas o moralistas.

Y hay una pieza que falta en el relato que hace Fukuyama de la coalición favorable a la guerra de la Administración Bush. Se trata de la transformación de al menos algunos de estos realistas —o nacionalistas jacksonianos— en neoconservadores hechos y derechos, esto es, la convergencia de realismo e idealismo. Un buen ejemplo es Condoleezza Rice, la secretaria de Estado, que empezó como una protegida realista de Scowcroft, pero que emergió como una ardiente defensora de lo que podemos tildar de la doctrina Bush, sosteniendo que la búsqueda de la democracia y los valores universales es en sí misma una estrategia realista. Esta escuela de pensamiento defiende que las antiguas doctrinas realistas de la contención, el acuerdo, la estabilidad y el interés nacional limitado son las que nos llevaron a los aprietos actuales; y que sólo una visión más amplia puede sacarnos de ahí. El idealismo —y esta es una frase que ha aparecido repetidamente en defensas conservadoras de la guerra de Irak— es el nuevo realismo. Según este punto de vista, que debería distinguirse del neo-con-ser-va-du-ris-mo ingenuo, la guerra para cambiar un régimen y llevar a cabo una transformación democrática pasa a ser, en el cálculo instrumentalista de los realistas, una opción premeditada sobre las posibilidades de transformación política, magnificada por la amenaza percibida de transferencia de tecnología de las armas de destrucción masiva. Es posible que personas diferentes calibren las probabilidades de modo diferente, que hagan estimaciones diferentes, que lleguen a apuestas diferentes, incluida la opción de no hacer nada en absoluto. Fue sobre este supuesto por lo que, por una vez, apoyé y sigo apoyando la guerra de Irak, y me parece un argumento que

Fukuyama deja notoriamente de lado. No es que Fukuyama asesine a un hombre de paja —lo cierto es que hubo muchos neoconservadores ingenuos, supuestamente ahora muy escarmentados por los hechos—, pero hay también muchos realistas convertidos en idealistas no tan ingenuos para quienes el resultado de la apuesta sigue estando en gran medida sin decidir.

Fukuyama tiene un segundo argumento en contra de la guerra de Irak y contra la política transformativa como una estrategia en la guerra contra el terrorismo. Valiéndose de autores como Olivier Roy, sostiene que la transformación de los regímenes democráticos en Oriente Medio no abordará el problema del extremismo y el terrorismo islamistas, porque se trata de fenómenos que no son característicos principalmente de Oriente Medio, sino de musulmanes en Occidente que se enfrentan a la pérdida de identidad. Aun suponiendo que la estrategia transformativa consiguiera estabilizar Irak, defiende, los precursores sociales del terrorismo no se encontrarán ahí. Proceden de lugares que no podemos atacar con la fuerza militar: Hamburgo, Londres, los suburbios parisenses. Así, el fenómeno del terrorismo islamista no es un problema regional, político o siquiera sociológico; se trata más bien de la acumulación de psicologías individuales, concentradas y masificadas, en narraciones de resentimiento y exclusión compartidas pero, sin embargo, enormemente personales, así como de la búsqueda de la integración social y económica musulmana, y especialmente de la integración de la clase media musulmana, dentro de la modernidad pluralista europea. A pesar de que los lugares de nacimiento de los secuestradores del 11 de septiembre fueran Arabia Saudí y Egipto, reza este argumento, su formación espiritual yihadista había tenido lugar en Europa occidental. La Administración Bush se embarcaba, por este motivo, en una guerra que erraba el tiro, centrándose en la región equivocada y en el país equivocado.

No quisiera negar la fuerza de las observaciones psicológicas de Fukuyama. Constituyen una parte indispensable de cualquier entendimiento profundo del *esprit de*

corps de los terroristas. Conforman una poderosa receta, desde mi punto de vista, para cambios ideológicos profundos en las sociedades occidentales y sus Estados, aunque quizá no los cambios que Fukuyama tiene en mente. Los cambios a cuya necesidad se refieren, creo, implican el abandono explícito de las doctrinas del multiculturalismo en las sociedades occidentales, doctrinas que las han dañado y debilitado tanto. Constituyen un argumento a favor de una vigorosa reafirmación del liberalismo tradicional, sobre todo de sus garantías de libre expresión, aun para la blasfemia, y de una negativa liberal tradicional a tolerar al intolerante. En algún momento Europa y Estados Unidos tendrán que defender más vigorosamente —a la vista del desafío cultural del islamismo y otros fundamentalismos violentos— su herencia marcadamente liberal (en Estados Unidos, el pluralismo liberal, para ser precisos, más que el laicismo liberal, procedían del anticlericalismo europeo). El eje de esa defensa es una actitud clara hacia el extremismo religioso. El islam —el islam «moderado»— debe ocupar su lugar al lado de otras religiones. Esto equivale a decir que debe habitar dentro de la jaula de la tolerancia, una jaula de hierro que insista sin apología en que las religiones toleran el orden secular liberal de la vida pública. Las comunidades musulmanas de Occidente deben saber que el grueso de la sociedad no pondrá en peligro sus exigencias de que todos respeten los valores de una sociedad liberal; también deben saber que estarán protegidos con fuerza contra las exigencias de extremistas surgidos del seno de su propia comunidad.

El argumento psicológico de Fukuyama, por importante que sea, no liquida el argumento a favor de un cambio de régimen por la fuerza, ni de intentar abrir posibilidades a la transformación democrática en Oriente Medio. El asunto no se ciñe exclusivamente a los musulmanes en Occidente. No pueden pasarse por alto los papeles secundarios de regímenes corruptos y autoritarios de Oriente Medio que se mantienen a flote con ideología religiosa y wahhabismo financiado por Arabia Saudí. No hay duda de que el empuje hacia la democracia en la región producirá consecuencias no previstas. Una que ya ha sido prevista, por el

jurista egipcio Hesham Nasr, entre otros, es el aumento de los partidos islamistas y de la ley de la sharia entre poblaciones que, tras haber visto el fracaso del socialismo y el neoliberalismo para mejorar sus vidas, están deseosos de dar al menos una oportunidad al islamismo parlamentario. El tema, subraya Nasr, no es tanto si debería permitírseles intentarlo, sino si, tras haberlo intentado y quizá sin que les guste, seguirán teniendo un sistema político que les permita renunciar a él. ¿Cómo —pregunta— renuncia una sociedad al sistema legal de Dios?

El último argumento de Fukuyama, su respuesta a lo que debería ser la política posneoconservadora, es menos convincente que la crítica que él mismo le planteó anteriormente. Reclama un nuevo paradigma para la política exterior, un internacionalismo liberal práctico que denomina «wilsonianismo realista». La terminología pretende combinar las corrientes idealista y realista. Las profundas contradicciones de la política exterior neo-conservadora, dice, pueden abordarse únicamente por medio de un multilateralismo renovado y reforzado. En primer lugar, propone, Estados Unidos debería «trabajar hacia un mundo multilateral y no otorgar un énfasis especial a las Naciones Unidas». Ubica la fuente de la legitimidad multilateral no en instituciones de Naciones Unidas, sino en una configuración más flexible, más firmemente multilateral que coaliciones de países convencidos lideradas por Estados Unidos, pero menos que la de Naciones Unidas. En segundo lugar, Fukuyama defiende que el objetivo de la política exterior no debería ser la «trascendencia de la política de la soberanía y la fuerza, sino su regularización por medio de limitaciones institucionales».

En la práctica, lo que Fukuyama describe es el viejo y bien conocido internacionalismo liberal con un énfasis un poco menor en las organizaciones internacionales existentes. ¿Qué hay en esto de realista, me pregunto? En la práctica, lo más probable es que viniera a ser lo mismo que un multilateralismo que fomenta la influencia de las potencias europeas de segundo nivel. Se trata de un consejo que reconfortará a muchos en Europa y de muchos situados a la izquierda en Estados Unidos, pero no a mí. Y

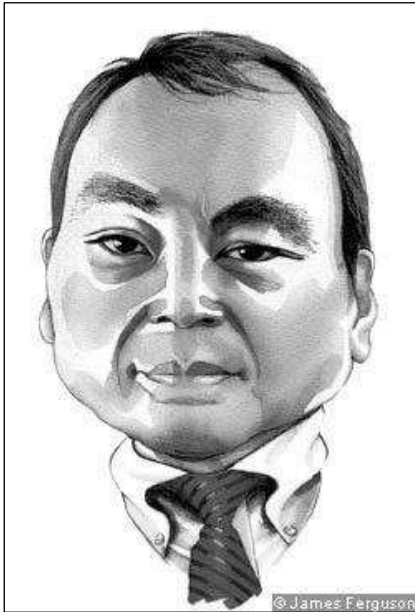
se halla muy desconectado del anterior argumento de Fukuyama. El «wilsonianismo realista» parece nacer del deseo de encontrar un nuevo paradigma –cualquier paradigma– que limite acciones ulteriores del neoconservadurismo estadounidense. No es tanto una solución a las contradicciones neoconservadoras como un esfuerzo por ponerlas en cuarentena.

Los hechos sucedidos desde que fue escrito el libro no hacen que esta receta resulte más adecuada. Actualmente, con el aún reciente conflicto en el Líbano, hemos entrado en una nueva fase de política exterior en la que aparentemente no cuenta nada que no sea el realismo más duro. Irán actúa por medio de su representante, Hezbollah; tras poner a prueba y comprobar que las potencias occidentales están cansadas y debilitadas, ha descubierto lo que los expertos en teoría de juegos han percibido hace mucho, que el mundo es vulnerable a los gorriones (*free-riders*) y a aquellos que amenazan con charlas diplomáticas a cara de perro pero poco sinceras. Irán está apostando por el prestigio de las armas nucleares que aún tiene que completar; Siria ha descubierto la diferencia que supone un año en la voluntad de las instituciones internacionales. La desgastada Administración Bush parece andar sonámbula en los menos de dos años que le quedan con la bendición de sus socios multilateralistas; no quiere nada más que pasar el testigo de cualesquiera crisis de política exterior pendientes a la siguiente administración. Si Bush actúa únicamente en Irán o Corea del Norte, podemos estar seguros de que esta vez no será de buena gana. Nadie, aparentemente, tiene tiempo para el idealismo; los argumentos neoconservadores sobre la democracia y la libertad parecen más que muertos en medio de esta nueva guerra en Oriente Medio.

La solución a esto que plantea Fukuyama puede describirse más acertadamente como un internacionalismo incapaz. Esta versión del idealismo parece condenada desde el principio a

ser heroicamente internacionalista precisamente de los modos que aseguran más su ineficacia. Los efectos pueden verse en la ausencia actual de cualquier tipo de acción en Sudán. Hace varios meses daba cuenta de ellos *The New York Times Magazine*, en un perfil del fiscal jefe del Tribunal Penal Internacional. La comunidad internacional no impedirá el genocidio en Darfur, señalaba el artículo, de modo que pongámonos, en cambio, a preparar juicios penales en primer lugar para aquellos que no mostraron ninguna voluntad de impedirlo. Pero, en este caso, ¿por qué habría de molestarle el TPI? ¿No es moralmente corrupto quedarse quieto a contemplar el genocidio, consolándose con una firme pero vaga promesa de arrestar a algunas personas cuando todo haya terminado? Este es un ejemplo de los vicios tanto del internacionalismo como del realismo. En el caso de Irak, los neoconservadores prefirieron la guerra. Su búsqueda de una transformación democrática rápida e indolora, que no encontraron, pecaba de ingenuidad. Pero su otra creencia no era tan ingenua: se trata de la creencia de que, a la larga, la estrategia realista del acuerdo y la contención de regímenes execrables –la búsqueda de estabilidad fueran cuales fuesen los costes morales practicada por Occidente durante treinta años– sólo serviría para alimentar a la bestia. En *After the Neocons*, Francis Fukuyama ha analizado con un nivel de análisis exquisito y aleccionador dónde se equivocó esa visión, dónde es internamente contradictoria y dónde se basa en paralelismos históricos inadecuados para volver a librar la Guerra Fría. Su libro es agudo y sagaz, aunque en última instancia no tan demoledor como él se piensa. La alternativa que ofrece, por contraste, el conocido como wilsonianismo realista, simplemente prefiere el inútil internacionalismo. En estos tiempos difíciles, ay, esto no constituye ninguna alternativa.

© Traducción de Luis Gago



Fukuyama y Huntington, en la picota

¿Quién teme a Fukuyama y a Huntington? ¿Por qué sus textos, escritos desde la ciencia y la academia —y, por tanto, disputables desde un espacio de debate intelectual sereno y razonado—, han llegado a convertirse en iconos sobre los que se descargan todos los golpes de los descontentos del pensamiento único (en sentido estricto) y cargan así con las culpas de lo que pasa en el mundo?

En los últimos tiempos, y en especial en torno al debate intelectual sobre culturas y «civilizaciones» desencadenado tras el 11 de Septiembre, un libro de ciencia ha sido citado casi tanto como el Corán o la Biblia, a menudo con pareja disposición religiosa, en el apurado trance de encontrar una explicación al tema de nuestro tiempo. Me refiero al libro *El choque de las civilizaciones* (1996) {1} de Samuel P. Huntington, profesor de la Universidad de Harvard.

FERNANDO RODRÍGUEZ GENOVÉS

¿Qué afirman en realidad?

Es necesario hacer constar, desde el primer momento, que su citación lleva corrientemente a su directa desautorización, incluso antes de proceder a su comentario y análisis —y a veces a su lectura previa—, a la vez que a una especie de ejercicio de exorcismo con el que aparentemente se pretende expurgar malos presagios e inquietantes perspectivas de «nueva guerra mundial». Políticos, analistas, intelectuales, profesores y periodistas de todas las partes del mundo, o sea, los «comisarios de la cultura internacional» como los denomina Salman Rusdhie, de práctico consuno muy vehemente, y, en consecuencia, bastante revelador de un sentir iracundo o simplemente angustiado, parecen converger en un análogo dictamen: Huntington está en un error, la situación actual no es de choque de civilizaciones, porque no puede ni debe serlo. Así pues, no hay guerra, ni choque de ninguna clase. Simplemente, la paz es mejor, las civilizaciones deben entenderse, no luchar entre sí, ni chocar, que es cosa feísima. Y si hay conflicto, es parcial —asunto de los americanos, es su problema, siempre se la están buscando—. Además, se añade, Huntington es un liberal y un conservador, y con eso está prácticamente dicho todo —o eso se cree, porque tales categorías difícilmente van juntas—.

A la vista de esto, sin mayor conocimiento sereno y ponderado de sus tesis ni más miramientos, podría extenderse como una mancha la impresión según la cual Huntington estuviera expresando en el libro sus más profundos deseos, y que, en el fondo, no se trata más que de un fanático sanguinario que anhela arrastrar a la humanidad a una nueva conflagración mundial, un irresponsable, al que hay que hacer callar, denunciar, deconstruir, «desmontar» {2}, hacer que se baje del burro...

Los principales sacrificados —cabezas de turco, o mejor, de anglosajón— en la batalla de las ideas presente están, pues, identificados. Primero fue Francis Fukuyama y su «fin de la historia», luego, S. P. Huntington y su choque de civilizaciones —y a continuación, acaso vendría Giovanni Sartori y su reflexión sobre los límites del multiculturalismo, sobre las graves consecuencias de determinada caracterización o idea de lo que significa la sociedad multiétnica {3}; después de ellos, ya veremos—.

¿Quiénes son estos señores? Fukuyama es analista político y escritor, pero, más que lo que es en la actualidad, importa lo que ha sido, a saber: funcionario del Departamento de Estado de los Estados Unidos de América. Huntington, por su parte, es profesor de Harvard, y

conservador, pero ha sido asesor en asuntos exteriores en varias administraciones norteamericanas (Sartori, por su parte, es profesor italiano, pero ha enseñado en la Universidad de Nueva York, y, en fin, como los anteriores, no es más que un sospechoso liberal). De modo que, con tales credenciales, ¿qué cosa positiva puede esperarse de ellos?

Es revelante reparar en la circunstancia de que esta línea de crítica, o simple descalificación, provenga casi exclusivamente de Occidente, o al menos de su sección más cansada, más culpabilizada, más descontenta, más dogmática y sectaria, más rencorosa, en definitiva, de la intelectualidad antiamericana als beruf, la más activista, o sea, la renovada asociación internacional de propagandistas. Porque se da el caso de que en el activismo que se lleva a cabo en otras partes del planeta, en especial en el Próximo y Medio Oriente, desde las crónicas islámicas, en su inmensa mayoría, los publicistas no se andan con tantas contemplaciones, ni con tales sutilezas metafísicas, ni con refinadas desavenencias académicas, ni siquiera sus versos satánicos se salen del guión, insistiendo en lo de siempre: Occidente es el «maligno» (o, cuando menos, malo, y, aun más, malvado) y la yihad está declarada y escrita por mano de santo, no de catedrático o escritor, de hereje o infiel, quienes no dicen más que palabras tontas y blasfemas. Además —dicen—con éstos no se discute ni cabe refutarles, que lo hagan «los suyos», que «inventen ellos» sus pretextos, que aquí basta con un Texto, con el Libro.

Con todo —y para recuperar la línea de nuestro argumento anterior— si desde un mismo frente islámico, interior y exterior, se marcan las distancias entre «ellos» y «nosotros», los «fieles» y los «infieles», se habla de yihad, se odia la modernidad, se alimenta el choque de civilizaciones, se aviva el fuego, se desprecian los derechos y deberes democráticos, entonces, digo, resulta irónico que se cargue sobre las anchas espaldas platónicas de intelectuales occidentales, como Fukuyama y Huntington —Sartori et alii—, la responsabilidad de convocar arcanos y fantasmas, cuando, en realidad, su labor intelectual se limita a ofrecer estudios y esbozar hipótesis de trabajo, acertados o no,

correctos o no; la discusión teórica y la experiencia práctica lo dirán: he aquí la base y los supuestos de la racionalidad occidental, durante tantos siglos articulada y practicada en nuestros confines y fuera de ellos. ¿Se debe elegir, a la hora de comprender lo que nos pasa, entre un choque de civilizaciones o el fin de la civilización?

Pero, no empecemos por el final. ¿Nos hallamos ante el fin de la historia?

Una circunstancia que hace muy sospechosa, o simplemente turbia, la contumaz persistencia en anatemizar las tesis de Fukuyama y Huntington se pone de manifiesto, se delata, en el instante en que son repudiadas al mismo tiempo, al unísono, los dos por uno, cuando en realidad, si se les lee y entiende, se descubre con suma facilidad que sostienen planteamientos distintos, incluso contrarios. Pero hay más: aun tratándose en ambos casos de análisis sobrios y serios, no carentes de interés ni despreciables, productos de personas intelectualmente competentes, cuesta creer que hayan concitado tantísima atención, al tiempo que similar reacción contraria, cuando en realidad no ofrecen en sus trabajos descubrimientos extraordinarios ni revelaciones o aportaciones que se puedan calificar de sorprendentes, de geniales, de revolucionarias... A mi juicio, bastantes tesis de las defendidas por Fukuyama y Huntington no sólo no son originales, sino que de facto no sobrepasan el estatuto de obvias. Otras, en cambio —¡no faltaría más!—, sí son controvertibles. Dicho esto, lo que verdaderamente sorprende no es la constatación de esta disparidad valorativa, indispensable en cualquier trabajo filosófico, histórico o político, sino el que habitualmente se tomen las obvias por controvertibles y las controvertibles por obvias.

El ya clásico ensayo de Fukuyama fue escrito nada menos que en 1989, y desde entonces se ha convertido en uno de los más mencionados y señalados con el dedo en los últimos tiempos, a veces de manera casi omnipresente, hasta el punto de llegar a pensarse que acaso haya sido tan profusamente convocado más por la contumacia de sus acusadores que por la referencia preferente de sus defensores. Sus libros posteriores,

independientemente de su potencial interés, han sido —y son— de manera sistemática e inmisericorde menospreciados por parte de aquellos que integran irremisiblemente la nómina de sus fieles rastreadores en las revistas de libros o suplementos culturales: los reseñan para zaherirlos sin más estos inspectores de la inteligencia, estos vigilantes de la arena política, estos perseguidores de la heterodoxia, estos comisarios del «pensamiento único» (en sentido estricto).

Sea como fuere, todo el escándalo comenzó por un malentendido, derivado en primera instancia de su mismo título, ¿El fin de la historia?^{4} Aunque este rótulo impactante le ha reportado al menos celebridad y fortuna al autor, casi siempre se cita incorrectamente —los interrogantes son corrientemente despejados, omitidos—, y se hace una traslación ambigua al español del término inglés «end» que confunde las expresiones «final» y «fin», cuando las diferencias son grandísimas—, y con tan mala suerte que deslumbrados por su brillo, los que lo mencionan —e insultan— casi nunca han reparado en el contenido del texto.

El concepto «*the end of history*» («fin-final de la historia») no es nuevo, según reconoce Fukuyama al comienzo del ensayo, ya que se trata de una expresión clásica que remite directamente a la interpretación de la filosofía de la historia propuesta por Hegel y Marx. Para ambos teóricos alemanes, la historia se entiende en términos de proceso dialéctico, un curso del tiempo impulsado por leyes deterministas que atraviesa unos estadios perfectamente comprensibles, incluso previsibles, los cuales se consuman en uno postrero (determinación del ciclo que conduciría a su terminación), y cuya culminación otorga pleno sentido y realidad al desarrollo mismo de los acontecimientos. La historia, a través de sus fases o estadios, sucede y se sucede, pues, según una lógica de progreso, que, siguiendo el viejo patrón de la teleología aristotélica (se asemejan sólo en esto) y una vez alcanzado su fin, cesa en su movimiento de perfección para disfrutar del reposo. Éste es el fin y la meta de la historia, que su objetivo se resuelva en la norma, que la historia se normalice..., lo cual no implica su paralización ni su muerte o defunción, es decir, su término,

su finalización. El fin es el *telos*, el resultado, la salida, más *eventum* que *extremum*. Por decirlo aún de otro modo: la historia sigue el rumbo, pero ya ha encontrado su rumbo.

He aquí la conclusión: la historia transcurre por el camino de la libertad. Hegel la identificó con la Razón, encarnada en el Estado prusiano, y Marx, en el comunismo. Fukuyama, sumándose al modelo interpretativo, afirma que, tras la caída del muro de Berlín, la derrota del nazismo y los fascismos y la implosión del socialismo real, el «fin de la historia» está representado históricamente, progresivamente, por la democracia liberal, no contándose de facto con alternativas plausibles que la impugnen ni la combatan racionalmente. El modelo superviviente que puede conducir a la humanidad hacia la paz, la justicia y el bienestar sería, entonces, el modelo democrático liberal.

Se trata de un modelo impuesto por la fuerza de los hechos, la voluntad de los individuos y el devenir histórico, aunque desgraciadamente no de forma generalizada —pues sigue siendo una realidad todavía precaria, minoritaria en cuanto a número de naciones y pueblos que disfrutan de él— ni en franca franquía, sino hostigado por sus principales enemigos: los nacionalismos y los integristas religiosos, rotundamente identificados como los efectivos rivales de la democracia liberal, de su presente y su futuro.^{5} La inferioridad ética y política de aquellos tipos es manifiesta frente a este modelo, por encarnar construcciones sociales y económicas anacrónicas, residuales y reactivas. Sencillamente no tienen parangón con las virtudes y virtualidades de la democracia liberal, ni resisten la menor comparación racional, ni aceptan juiciosamente ningún tipo de equiparación igualitarista, propio de posmodernismos averiados y multiculturalismos accidentados. Aunque ofrezcan la apariencia de ser patrones muy resistentes y sólidos, muy cálidos, la cruda realidad los destapa como lo que son: beligerantes e intolerantes, pugnaces y violentos, expansionistas e intransigentes, irracionales y fanáticos. Tanto lo son, concluye Fukuyama, que todavía pueden dar mucha guerra...

La democracia liberal, el capitalismo y la modernidad, prosigue Fukuyama, se han aunado y aupado para ofrecer el único camino viable, el mejor de los posibles en el momento presente, de cara al futuro de la humanidad y de la civilización, vía de progreso al que es previsible y deseable que se vayan uniendo los países del mundo que todavía no disfrutaban de sus ventajas y privilegios. Se trata, por tanto, de un régimen de vida y de gobierno que vale la pena mantener y aun extender. Resultaría banal añadir que se trata de un modelo que soporta problemas y eventuales perversiones, que necesita de correcciones en su desarrollo y aplicación, porque es cosa obvia. Mas lo realmente chocante es que la aceptación de semejante obviedad sea excusa para que los sectarios y dogmáticos lo celebren ruidosamente como expresión de su «decadencia» y «degeneración», pues ellos defienden como recambio la Utopía, el Estado perfecto, el Mundo Feliz..., con lo cual, al no ofrecer alternativas plausibles y sostenibles (en sentido estricto), no hacen más que... incordiar, molestar, derribar, dismantelar, desarmar, abatir, no ofrecen nada más que el No, la Nada, el Nihilismo. {6}

No se impone, pues, una confrontación ideológica ni un debate sobre principios absolutos en torno a la tesis fuerte de Fukuyama. Y si se imponen, será por parte de los que, a falta de razones, exhiben sólo la fuerza, residual y fragmentada, pero fuerza al cabo que alienta el ruido y la furia. Lo que parece hoy más necesario que nunca, en estos tiempos de incertidumbre, en este tiempo de vesania, es sostener las ideas con voluntad racional, o, más simplemente, con buena voluntad. Como decía Kant acerca de la Ilustración (entendida como la liberación del hombre de su culpable incapacidad), la emancipación plena de la humanidad no depende tanto de la oportunidad histórica ni de la imposibilidad práctica cuanto de la decisión y del valor que se pone para conseguirlas: «Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! he aquí el lema de la Ilustración». De modo similar a este dictamen, es legítimo afirmar hoy que la ventaja y el privilegio de la modernidad y sus valores no pertenecen a un orden exclusivo de cultura, casta, honor,

religión o situación geográfica, sino de decisión política y coraje moral con los que sumarse a un programa real y universal de emancipación.

No puede cabalmente condenarse el disfrute privilegiado de los hombres de los valores de la modernidad en las sociedades occidentales modernas y al mismo tiempo exhibir una actitud de rechazo y repudio hacia ellos y ellas –y mucho menos servirse del privilegio de su amparo para atacarlos–, bajo el pretexto de que la vigencia de lo moderno acarrea la desgracia a sus beneficiarios, mientras condena a la marginación a los que se sienten libres de su yugo... Esto es algo más grave que un mero acto de cinismo o una reacción producto del resentimiento: es una exhibición de nihilismo, en cuya elección irracional no sólo se castigan a sí mismos los que tal cosa sostienen, y a las generaciones presentes, sino que además sancionan con su actitud a las generaciones venideras a perpetuarse en el desalentado estatuto de lo antiguo. Y no se diga que son otros (los de siempre...) los culpables de su sino. Los verdaderos culpables de su incapacidad y estancamiento son los que se conducen de modo tan insensato.

No pocos neohegelianos y neomarxistas – al menos, los que se olvidan de Kojève, o lo rebajan, los que están en un constante estado de aggiornamento, que no impide, sin embargo, su acartonamiento ni su cortedad– se han escandalizado por el atrevimiento de Fukuyama de llevar hasta sus últimas consecuencias las tesis, antítesis y síntesis hegelianas y marxianas, tal vez por la sola razón de que no les conducían hacia donde ellos querían, o quizá porque siguen sujetos a rigorismos ideológicos y a rígidas disciplinas en las costumbres, una de las cuales consiste en matar al mensajero cuando las noticias que trae no son del agrado del destinatario.

¿Qué significa esto? Esto no es, desde luego, el fin de la historia, sino la historia de nunca acabar.

Como Fukuyama, Huntington cree abiertamente en la superioridad económica, ética y política de la democracia liberal en el escenario mundial, si bien no participa del optimismo de su colega acerca del curso de los

acontecimientos históricos a la vista de la actual situación mundial. Huntington opina que las resistencias contra el modelo de Occidente no son circunstanciales, sino estructurales. De los conflictos del pasado, básicamente de naturaleza económica o ideológica —guerras en el siglo XX—, se ha llegado a una situación reconocible por el hecho de que el mundo exterioriza cada día más profundas divisiones de naturaleza cultural entre civilizaciones, disociaciones que en lugar de armonizarse en un modelo universal, conducirán, según su análisis, a un fatídico choque multilateral.

Aunque no se deja seducir tanto como Fukuyama por los postulados deterministas históricos, de las palabras de Huntington se deduce un vaticinio conclusivo (aquí sí parece percibirse un final más que un fin o finalidad), desde luego bastante inquietante: «La última fase en la evolución del conflicto en el mundo moderno estará caracterizada por la confrontación entre civilizaciones»{7}, escribe Huntington en los primeros párrafos de su famoso artículo, ¿Choque de civilizaciones?

¿A qué viene tamaño diagnóstico sombrío? No tengo razones para vislumbrar en la posición del apacible profesor de Harvard la existencia, tácita o palmaria, de un programa de acción directa, de un complot diabólico, o, sencillamente, el perverso deseo de provocar un cataclismo total en el planeta. Sus estudios no contienen propuestas ni amenazas, ni profecías, ni siquiera predicciones definitivas, categorías éstas que se nos antojarían intelectualmente inconvenientes en el seno de las ciencias sociales. Huntington sopesa los datos que recaba, extrae conclusiones y evalúa sus consecuencias prácticas que marcan indicios y pistas acerca del rumbo de los acontecimientos futuros. ¿Por qué cree que las civilizaciones no llegarán a entenderse y chocarán entre sí?

Resumamos las principales razones que aduce en su argumento y añadámosles, por nuestra cuenta, un breve comentario.

Primero, frente a las diferencias económicas e ideológicas entre las naciones, que son transitorias, las culturales son instancias categoriales básicas y de más largo recorrido, principalmente cuando se refieren a los

fundamentos religiosos: François Mauriac ya había vaticinado que el siglo XXI sería religioso, o no sería.

Segundo, el mundo se está haciendo cada día más pequeño, los contactos entre personas de distintas civilizaciones más próximos (lo que no significa más estrechos) y mayor el riesgo de fricciones: los ataques terroristas del 11 de septiembre fueron preparados dentro de EEUU y ejecutados con aviones civiles de compañías aéreas nacionales.

Tercero, los fundamentalismos, sobre todo religiosos, experimentan un peligroso e imparable auge: ya Gilles Kepel anunció a principios de los años noventa del siglo pasado «la revanche de Dieu».

Cuarto, se observa por doquier un proceso de des-occidentalización y una indigenización de las élites de los países no occidentales: los movimientos llamados «antiglobalización» y la mayor parte de las ONG del planeta participan de ambos rasgos, incluso en las sociedades denominadas «desarrolladas», al tiempo que preconizan una política de la identidad basada en el «localismo», el «etnicismo» y el «nativismo», lo cual produce una consecuencia de efecto notable, como es que los grupos activistas de países «tercermundistas» se inclinan todavía más hacia el «tercermundismo», mientras los de los países «desarrollados», desde la solidaridad y la simpatía, proponen seguir sus pasos, o sea, ir hacia atrás.

Quinto, las características culturales actuales tienden a una idea de cultura más estática que dinámica: Alain Finkielkraut previno hace casi quince años de la «derrota del pensamiento»{8} a manos del culturalismo; hoy la amenaza no es menor, sino mayor y múltiple.

Sexto, el avance de la globalización económica se verá muy mediatizado por el ascenso de los «regionalismos económicos» que refuerzan la conciencia de las civilizaciones con intereses opuestos: la Unión Europea, sin ir más lejos, es concebida abiertamente en sus grandes líneas programáticas por algunos grupos políticos y sociales, y hasta por no pocos Gobiernos del Viejo Continente, como un proyecto de guerra política y comercial contra Estados Unidos de América, que a su

vez promueve la NAFTA y otros tratados panamericanos de amplias perspectivas.

Ciertamente, si las observamos con atención y sin prejuicios, no parecen caprichosas o arbitrarias las cavilaciones de Huntington, ni merecen ser despreciadas. Una innegable aglomeración de hechos presentes hablan en su favor. Sin embargo, diré que el argumento central de su planteamiento no me parece correcto. Y sostengo tal aseveración por una razón básica y fundamental que probablemente sorprenda a muchos de sus dogmáticos detractores. Es ésta: no puede hablarse con precisión de enfrentamiento entre civilizaciones porque en puridad no hay en el mundo más que una civilización –como no hay más que una humanidad– y porque el conflicto crucial, hoy más que nunca, es entre civilización y barbarie.

En rigor, para consignar y reconocer la variabilidad humana, no puede hablarse propiamente de civilizaciones –en plural– sino de culturas. No hay más que una civilización: la «civilización universal», expresión que emplea habitualmente V. S. Naipaul, entre otros, sin ningún embarazo y sin que pase nada malo. De esta forma, no es casual que el punto débil de las tesis de Huntington se halle en su confusa caracterización del propio término de civilización:

una civilización –afirma– es el agrupamiento cultural humano más elevado y el grado más amplio de identidad cultural que tienen las personas, si dejamos aparte lo que distingue a los seres humanos de otras especies. Se define por elementos objetivos comunes, tales como la lengua, historia, religión, costumbres, instituciones, y por la autoidentificación subjetiva de la gente.{9}

Los elementos «objetivos» comunes de un agrupamiento humano componen lo que conocemos por «cultura», de modo que su solapamiento con el término «civilización» sólo crea confusión. Por otra parte, fijar como criterio caracterizador de una civilización la «autoidentificación subjetiva de la gente» es un recurso tan sugestivo como escurridizo, siempre vago y difícil de precisar. Por varios motivos: primero, porque los individuos

pueden poseer, y de hecho poseen, múltiples identidades dentro de una misma cultura, al menos tal y como se expresan en la democracia liberal, e incluso adoptan pautas de conducta interculturales; segundo, porque tales civilizaciones/culturas no son homogéneas entre sí, sino que en su seno, pueden producirse, y de hecho se producen, notables fisuras.

No es de extrañar, en consecuencia, que el listado de civilizaciones que despliega haya convencido a pocos, a pesar de lo que se diga y crea:

La identidad de civilización va a ir adquiriendo una importancia cada vez mayor en el futuro, y el mundo se irá configurando en amplia medida por las interacciones de siete u ocho principales civilizaciones. Entre éstas se cuentan la occidental, la confuciana, la japonesa, la islámica, la hindú, la eslava-ortodoxa, la latinoamericana y posiblemente la africana.{10}

La noción de civilización fue concebida por los ilustrados franceses del siglo XVIII como una luminosa y singular noción a la que se opone otra singularidad oscura y siniestra, la barbarie. A partir del siglo XIX, se abandona o retrocede esta concepción universalizadora, normativa y definidora de la civilización como ideal de la humanidad para dar paso a una noción descriptiva de la misma –de orientación germánica, la Kultur–, que acabará en un uso del término mucho más largo, pero al mismo tiempo más restrictivo, tanto que se romperá en una multiplicidad de significados y, por ende, en una confrontación teórica sobre los modelos de civilización y su número –que si siete, que si ocho, que si once...–, con tan mal hado, por lo que se ve, que no acabando la cosa en las diferencias teóricas, desembocaría en un efectivo choque práctico entre ellas.

La fragmentación y la división de la civilización en «civilizaciones» –el fenómeno de que le hayan salido tantos descendientes o parientes que lleguen a exigir reglas de paridad y equivalencia– han venido motivadas no tanto por la presión de las culturas no occidentales cuanto por la escrupulosidad y complejo de culpabilidad de una muchedumbre de

intelectuales occidentales, muchos de los cuales, acomplejados por el valor del término Culturas —que ellos en gran medida han exaltado desde el particularismo que soporta—, miran de granjearse el de Civilización —que en el fondo desprecian por el universalismo que contiene—, acaso para arruinarlo también.

Como ocurre con otros casos semejantes, los mayores brotes de revisión crítica y de sana competencia frente a los valores de Occidente provienen de su propio ámbito cultural. Lo cual, todo sea dicho, no cabe lamentar, pues dice mucho acerca de la vigencia y fortaleza de tales categorías (crítica y competencia) en la esfera occidental, de su dinamismo y vitalidad, que no siempre tienen la correspondiente réplica o seguimiento en las otras culturas que se dice defender y aun engrandecer (sin salir de casa). Asimismo, este hecho de autocrítica informa de la presencia de una cultura, la occidental, interesada desde su nacimiento por las otras culturas, un interés éste, añadamos, generalmente poco correspondido.

Y es que lo que parece claro, para quien quiere entenderlo, es que existe una cultura de la crítica y de la competencia, del conocimiento y del intercambio, del pacto y la negociación, y una subcultura del odio y del resentimiento, del fanatismo y el autismo, de la fuerza y la violencia. La primera es característica de las sociedades occidentales liberales, cuyo número es deseable que crezca, pues su cuenta no ha llegado a su fin; la segunda es más reactiva que activa, se da tanto fuera como dentro de Occidente, pero es ante todo... antioccidental, caldo de cultivo del nihilismo.

Notas

{1} El texto base sobre el que fundó Huntington su tesis acerca del choque de civilizaciones es: Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, vol. 72, n° 3, 1993. Una versión íntegra del texto traducida al castellano se publicó en ABC Cultural (suplemento del diario madrileño ABC), número 37, 2 de julio de 1993. Con posterioridad, se publicó en castellano su libro *El choque de civilizaciones: y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona 1997. Con fecha más reciente, el volumen XX/1-2 de

teorema. *Revista Internacional de filosofía* (Madrid 2001), en su sección Documento, ofrece una nueva traducción del célebre artículo), encabezado por una presentación de Manuel Garrido en donde inevitablemente se coteja el texto con el de Fukuyama, ya por siempre emparejados, hasta que la muerte los separe. Las citas de las que me sirvo en el presente trabajo, y mientras no se diga lo contrario, remiten a esta versión actual.

{2} Cf. Helena Bejar, «Desmontando el choque de civilizaciones», *El Mundo*, 24 de octubre de 2001.

{3} Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid 2001. En esta entrega no trataré sobre este libro. Tal vez en una próxima (anuncio, no amenaza).

{4} Una traducción castellana del ensayo de Francis Fukuyama «¿El fin de la historia?», puede encontrarse en *Claves de Razón Práctica*, n° 1, abril, 1990. En 1992 se publica en forma de libro bajo el título, *The End of History and the Last Man*.

{5} Según he tenido oportunidad de mostrar aquí, habrían otros adversarios: véase «La revancha de Lenin» en *El Catoblepas* número 4, junio 2002. Sobre este asunto también puede consultarse, por ejemplo, mi trabajo reciente *La democracia liberal y sus adversarios: los términos de un debate*, en *Debats*, Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia, n° 77, 2002.

{6} Para una significación puesta al día del concepto «nihilismo», véase André Glucksmann, *Dostoievski en Manhattan*, Taurus, Madrid 2002. Este libro, sin duda, de gran interés en su conjunto, ofrece, no obstante, algunas de las típicas y recurrentes contradicciones que suelen percibirse en muchos analistas políticos e intelectuales que abordan en el presente el tema del terrorismo: distinguen entre niveles de terror y excusan al que goza de sus simpatías. En este caso, mientras en la primera parte de su ensayo, Glucksmann esboza una valiente y hasta conmovedora condena sin paliativos del terrorismo que castigó Manhattan el 11-S, en la segunda, al afrontar la «cuestión chechena», el

filósofo francés no es que vacile o tartamudee, sino que defiende sin reservas los medios y los fines de la guerrilla independentista islamista. Por ejemplo, a propósito de la evolución que ha experimentado este «movimiento de liberación nacional», escribe: «La cólera y la desesperación pueden volver ilimitado un terrorismo preocupado hasta entonces por limitar los daños.» (pág. 158). A punto de ultimar la composición de este artículo (26/10/2002), salta una noticia de última hora que recogen los teletipos de todo el mundo desde Rusia: un comando compuesto por medio centenar de terroristas chechenos, con el cuerpo recubierto de bombas («Nada que ver con las bombas humanas que estallan en atestados autobuses de Tel Aviv», ídem), acaba de asaltar un teatro en el centro de Moscú reteniendo a más de setecientas personas y amenazando con volar el edificio, y a todos sus ocupantes dentro, si no se atiende a sus reclamaciones, que son (¿lo adivinan?): que pare la guerra (de Chechenia) y que se recupere en diálogo... Glucksmann tendrá, sin duda, alguna explicación que ofrecer al respecto, pero esta vez se lo han puesto francamente difícil.

Y es para muchos demócratas, como pertinentemente ha advertido el novelista español Antonio Muñoz Molina, «sólo es

terrorismo el que a uno le toca de cerca; basta una cierta distancia para que a la palabra se le difuminen sus aristas de horror, y se convierta en otra cosa, violencia o rebeldía, por ejemplo» (Lecciones de septiembre, en el Suplemento ABC Cultural, del diario madrileño ABC, nº 554, 7 de septiembre de 2002). Muñoz Molina alude a la actitud de muchos demócratas españoles, por ejemplo, a aquellos que condenan el terrorismo de ETA, pero disculpan las intifadas palestinas y los ataques de kamikazes islamistas contra la población de Israel, porque, aclaran, no es lo mismo, no es lo mismo..., pero el sentido de sus palabras, según creo, puede generalizarse y afectar a más demócratas del mundo.

{7} S. P. Huntington, ¿Choque de civilizaciones?, loc. cit..

{8} Cf. Alain Finkielkraut, La derrota del pensamiento, Anagrama, Barcelona 1987.

{9} S. P. Huntington, El choque de civilizaciones: y la reconfiguración del orden mundial, op. cit..

{10} S. P. Huntington, ¿Choque de civilizaciones?, loc. cit..

© El Catoblepas, revista crítica del presente, nº 9, 2002

El error de perspectiva de Francis Fukuyama

Acabo de ojear en una librería berlinesa la primera edición en inglés la nueva y monumental obra del polémico Francis Fukuyama, “Los orígenes del orden político”, y tan solo basándome en el título veo algo de incompleto en este nuevo ensayo del autor de “El fin de la historia”: la democracia no es el resultado de la política sino de la economía, como los Derechos humanos lo son de la religión.

Lamentablemente ni Fukuyama ni ningún otro académico de los que oficialmente representan el saber y la inteligencia contemporánea leerá (ni ahora ni mucho me temo que nunca) mis dos ensayos filosóficos “¿Qué es la realidad?” y “Filosofía de los sistemas sociales”, porque en mi pedigrí académico no hay ningún doctorado de Cambridge, Yale o de la Complutense. Pero si se molestaran en leerlo encontrarían los argumentos para defender esta teoría.

Por esta razón no puede tratarse la política (Fukuyama es considerado como un politólogo) sin establecer su estrecha e inevitable relación con la economía y la religión, de manera que el libro debía de haberse titulado: “Origen de los sistemas político, económico y religioso”, ¡Pero ese libro ya lo he escrito yo! Sin embargo hay una sustancial diferencia entre uno y otro, pues yo no pretendo conocer

la historia sino “entenderla”, ¡porque no soy un erudito sino un modesto filósofo! Por eso mi ensayo no es histórico son filosófico.

Mi tesis establece que la política por su propia “naturaleza” lleva a la dictadura, objetivamente representada en la monarquía absoluta tradicional de la Edad Media. Este sistema se apoya en el Estado y su dominio absoluto sobre los individuos y sus productos. En este sistema no hay más soberanía que la del soberano, por lo que cualquiera que vea la política de forma aislada debe acabar defendiendo cualquier tipo de dictadura, sea del proletariado, o del monarca o de los militares.

Para entender cómo se doblega la tiranía implícita en todo sistema político, es necesario traer a escena la personalidad que debe de haber en los individuos alienados por el Estado y su política. Esta emancipación, que tiene ya sus orígenes filosóficos en Aristóteles (Platón defiende la política como ideal del Estado), determina que la persona tiene derecho a poseer y disfrutar libremente del fruto de su trabajo creativo; en otras palabras, que la propiedad privada fruto del trabajo creativo es inviolable y ni siquiera el Estado puede enajenarla, por lo que la democracia surge de la defensa de la propiedad privada. Este será el principio que inspirará a la burguesía y que dará origen a la “política liberal” de Adam Smith. En realidad se trata de un subterfugio, pues el liberalismo no es una idea política sino una idea económica “burdamente politizada”.

De la defensa de la propiedad privada surgen ya en Grecia los rudimentos de la democracia actual y de las ideas republicanas. Esta inevitable interacción tiene su puesta histórica en escena en los días previos a la Revolución francesa, con la convocatoria por el ministro calvinista burgués, Necker, de los Estados Generales, donde se enfrentarán los intereses de la monarquía (política), los eclesiásticos (religión) y por último, los burgueses (economía).

La posterior revolución, promovida en un principio por aristócratas reaccionarios enemigos de María Antonieta, terminará por “destilar” la influencia de estos tres sistemas en tres principios fundamentales: Libertad (economía; liberalismo económico), Igualdad (política; Estado de Derecho) y Fraternidad (religión; humanismo cristiano). Desde entonces la realidad social ilustrada, racionalista y moderna tiene estos tres pilares, y es tanto más estable cuanto más equilibrados estén estas tres percepciones e influencias en la vida social de los Estados.

Por eso decía que el monumental libro de Fukuyama, pese a su notable extensión y erudición, me parece simplemente “incompleto”.

Lo mismo se puede argumentar de su anterior ensayo “El fin de la historia”. En este caso sería conveniente que Fukuyama leyera mi tercer ensayo “Ecología y sociedad civil”, donde argumento que todavía queda mucha historia por hacer. Es verdad que la democracia representativa es un “clásico político” insuperable de nuestro tiempo, como lo es la Quinta Sinfonía de Beethoven, pero solo si la enmarcamos dentro de la realidad plural del Estado, es decir, siempre que exista el Estado. Pero el Estado tenderá a ser sustituido por un “Sistema” abierto basado en lo político en la democracia directa, en lo económico en un desarrollo sostenible y en lo religioso la aplicación efectiva de los Derechos humanos.

Puesto que estas son ideas no realizadas todavía, se convierten en “ideales”, y mientras haya ideales por realizar habrá historia por hacer.

Jaime Despre



Francis Fukuyama: ¿el fin de la historia o de un fraude intelectual?

Hace unos años dijimos en un trabajo sobre las teorías de la finitud (de la historia, la ciencia, las ideologías y el imperialismo) que Francis Fukuyama era uno de los casos paradigmáticos que se pueden inscribir sin mayor esfuerzo en la categoría doxósofo, utilizada por el sociólogo francés Pierre Bourdieu para referirse a los que filosofan a partir de la apariencia de las cosas sin superar nunca ese nivel de análisis. Es decir, son los que no logran (o no quieren) captar las leyes del funcionamiento interno de la cosa abordada pero, sin embargo, se lanzan a la irresponsable aventura de producir algo parecido a la “filosofía” o en ocasiones a la “ciencia social”. Aunque el producto final no es una cosa ni la otra, sino un verdadero fraude que cumple una función ideológica.

ALBERTO J. FRANZOIA

Si bien debemos reconocer que el mundo de las apariencias o de la seudoconcreciones (como decía el checo Karel Kosik) es siempre el punto de partida para la construcción del conocimiento, un investigador serio intenta luego penetrar en la esencia del mundo real. Para lograrlo analiza los hechos, compara, interpreta, confronta sus conceptos iniciales con la práctica, triangula información e intenta, finalmente, validar el producto teórico alcanzado o modificarlo con rigor si la realidad lo refuta. Pero no todos recorren dicho camino, ya que en la era del capitalismo globalizado proliferan los intelectuales que se instalan en el escenario de las apariencias y de allí no se mueven, con lo que cristalizan como auténticos doxósofos. A partir de las apariencias enfocadas desde una filosofía abstracta, que nunca incursiona en lo específico (lo concreto), construyen conjeturas, que sólo por la fuerza de los intereses de clase que expresan adquieren el status de teorías “respetables”. Es decir, lo respetabilidad alcanzada no es casual, ya que cumplen una función primordial para el capitalismo imperialista: generan condiciones simbólicas para garantizar su reproducción, ya que actúan como velo ocultador de la realidad concreta, con lo que impiden su transformación a partir de un conocimiento verdadero.

Cómo apareció Fukuyama en Argentina

Durante la segunda década infame de los noventa conducida por el impresentable Carlos Menem y de la mano del aspirante nativo a filósofo griego Mariano Grondona, adquirió peso en el mundo de la opinión publicada argentina la teoría de Francis Fukuyama. El ex integrante del Departamento de Estado de EE.UU. nos sorprendió en 1989 con un artículo, “¿El fin de la historia?”, publicado en el diario “The National Interest” y convertido luego, durante 1992, en el ensayo “El fin de la historia y el último hombre”, de gran éxito comercial entre sectores “civilizados” de buena parte del mundo. Dicho ensayo se asemeja, sin embargo, más a una novela de ciencia-ficción que a un trabajo propio de las disciplinas sociales o de la filosofía seria. Aplicando un método deductivo puro, partiendo de hipótesis muy abstractas y en ocasiones absurdas hasta deducir otras más concretas que luego pretendió confrontar con la realidad (y fracasó), sin penetrar jamás en la profundidad de los hechos observables, ignorando otros esenciales a partir de una selección arbitraria que no explicita qué criterios la guiaron, Fukuyama gestó su teoría de la finitud posmoderna: “el fin de la historia”.

Su núcleo conceptual resulta para cualquier analista más o menos despierto poco menos que insostenible: la historia, entendida como conflicto ha llegado a su fin. La poshistoria se

manifiesta como una etapa desconocida por la humanidad, en la que imperan los cálculos económicos y la tecnología, sustituyendo a la crítica creativa, el arte y la filosofía. El gran desarrollo generado por el capitalismo en su etapa neoliberal, cierra el ciclo de las desigualdades y de los conflictos que le fueron inherentes. Un conjunto de normas y valores propios del liberal occidente adquieren entonces vigencia universal, mientras las ideologías con sus visiones contrapuestas del mundo fenecen, ya que no hay intereses sociales contrapuestos que expresar. Sin embargo, las argumentaciones, débiles por cierto, que el teórico desarrolla a lo largo de su trabajo, culminan en un clima de profunda congoja:

“El fin de la historia será un tiempo muy triste. En la era poshistórica no existirá ni arte, ni filosofía; nos limitaremos a cuidar los museos de la historia de la humanidad. Personalmente siento, y me doy cuenta que otros a mí alrededor también, una fortísima nostalgia de aquellos tiempos en que existía la historia” (1).

¿Qué dijo después?

En 1999, al cumplirse los 10 años de su artículo “¿El fin de la historia?”, y ante el curso que adquiría la realidad internacional (incluida la primera Guerra del Golfo y varias crisis económicas en el mundo periférico), reconoció que no pocos críticos le pidieron que reconsiderara sus planteos, sin embargo, sostuvo que nada de lo que había ocurrido en esos años ponía en tela de juicio su máxima conclusión:

“la democracia liberal y la economía de mercado son las únicas posibilidades viables para nuestras sociedades modernas”.

Claro que de una posibilidad viable (hipótesis que no compartimos) a declarar el fin de la historia, media una considerable distancia de la cual el autor no se hacía cargo. Sin embargo, aún así logró reconocer una curiosa falla en la teoría:

“El carácter abierto de las ciencias contemporáneas de la naturaleza nos permite calcular que, de aquí a dos generaciones más, la biotecnología nos dará los instrumentos que nos permitirán lograr lo que los especialistas de

la ingeniería social no lograron darnos. En esta fase, habremos terminado definitivamente con la historia humana porque habremos abolido a los seres humanos tal como son. Entonces comenzará una nueva historia, más allá de lo humano” (2).

Y concluía con un discurso que nutrió su posterior libro “Nuestro futuro poshumano”:

“El fin de la historia, descubrió su verdadera debilidad: la historia no puede acabarse en la medida en que las ciencias de la naturaleza contemporáneas no hayan llegado a su fin. Y estamos en vísperas de nuevos descubrimientos científicos que, por su esencia misma, abolirán la humanidad tal como es” (3).

Con esta última afirmación por otra parte estaba refutando a un seguidor de su propia teoría de la finitud, John Horgan, quien había proclamado unos años antes nada menos que “El fin de la ciencia” (4). Por esos días Fukuyama no renegaba de lo que había sostenido hacía ya diez años, pero simultáneamente afirmó que la historia no puede acabarse mientras las ciencias naturales no hayan dado todo de sí...

Durante el 2002 nuestro doxósofo si bien ya comenzaba a asumir tímidamente el fracaso de la aventura teórica iniciada a fines de los 80, no dejó de aclarar que el islamismo radical y las posturas rebeldes de algunos “pueblos atrasados”, tan presentes en el panorama internacional de comienzos del siglo XXI, no representan una amenaza para Occidente, y por lo tanto para el anunciado fin de la historia. Ese conflicto no sería el más pertinente para descalificar su teoría (???), pero lo que sí lo preocupaba por entonces y hará temblar el frágil edificio conceptual que había construido, fueron las divergencias entre EE.UU. y parte de la comunidad europea ante la crisis con Irak, antesala de la segunda guerra con dicho país. En ese contexto dijo:

“Se suponía que el fin de la historia debía ser sobre la victoria de los valores institucionales occidentales, no sólo americanos, haciendo de la democracia liberal y la economía de mercado las únicas opciones viables. Pero se ha abierto un enorme golfo en las percepciones americanas y europeas sobre el

mundo, y el sentimiento de los valores compartidos se fragmenta crecientemente” (5).

En el año 2005 Fukuyama vuelve a la Argentina, ya no de la mano de Grondona con su insólita teoría bajo el brazo, sino invitado por la Revista Ñ, para disertar en el Malba de la ciudad de Buenos Aires sobre una temática mucho menos pretenciosa: el Estado, la institucionalidad y la construcción de consensos. En la conferencia expresó:

“Las instituciones formales importan menos de lo que la gente piensa. Hubo en Latinoamérica una excesiva inversión en reformas institucionales pero se descuidaron los problemas de la cultura política.”

“Las reformas institucionales son importantes y no debemos dejarlas de lado, pero el énfasis está puesto en el lugar erróneo. El esfuerzo debe ponerse en generar consensos políticos más que en las normas políticas formales” (6).

La idea fuerza que surgía de toda su exposición en el Malba es que las normas y valores políticos compartidos, no sólo dentro de un partido sino entre distintos partidos, son los que dan estabilidad y hacen eficiente una democracia permitiendo el desarrollo de la economía de mercado. Ya que dicho mercado no generó los consensos necesarios (y mucho menos el fin de la historia pronosticado por el doxósofo), entonces habrá que construirlos para que la economía neoliberal pueda progresar. Es decir, ya que la realidad es bien distinta a su lamentable teoría, la misma que tantos intelectuales colonizados de estos pagos consumieron sin chistar, entonces vamos a tratar de producirla con las ideas, las de lo neoliberales claro está. Una nueva contradicción se instalaba en su frágil cuerpo teórico

¿Y ahora qué dice? (7)

Pero como Fukuyama no deja de hablar ni de escribir, y siempre tiene cerca una legión de periodistas “independientes” que le acercan un micrófono, nos enteramos por un reciente reportaje realizado por Newsweek durante el año en curso, que ahora tampoco realiza planteos inscriptos en una visión neoconservadora:

“La abandoné hace años. Siempre analicé la historia desde la perspectiva marxista: la democracia es consecuencia de un vasto proceso de modernización que ocurre en todos los países. Los neoconservadores creen que el uso del poder político puede acelerar el cambio, pero a la larga, el cambio depende de la sociedad misma.”

¡Patético! En realidad sólo alguien que desconozca los principios más elementales del marxismo puede leer o escuchar semejante declaración sin sentir vergüenza ajena. Fukuyama ha intentado siempre la refutación, lo explicito o no, de Marx. Siguiendo su tesis original se comprueba sin mayor esfuerzo que lo que sostuvo hasta el descrédito absoluto de su teoría (tarea que ha llevado adelante la propia realidad), es que el desarrollo ininterrumpido de las fuerzas productivas acaecido en la sociedad capitalista, habría generado las condiciones objetivas para que, sin modificar las relaciones de producción (que para Marx eran de explotación), el conflicto social se extinga, no sólo en el seno de cada nación sino también entre naciones. Es decir, qué necesidad habría de construir el socialismo si las contradicciones quedaron en el pasado. Pero en este nuevo universo que visualiza Fukuyama, el hombre no sería artista, ni crítico, ni filósofo como sostenía su supuesto maestro alemán, sino un ser aburrido, abúlico, convertido en un productor y consumidor plenamente satisfecho.

Tan marxista era la interpretación de la historia con la que adquirió notoriedad este personaje, que el conflicto central surgido a partir de la producción de plusvalía (trabajo no pagado) por parte del obrero y su apropiación por parte de los dueños de los medios de producción, habría quedado sepultada por las bondades de un mercado libre que sólo gesta bienestar para todos. ¿Qué cambió ahora en su planteo teórico? Sólo que en vez de recurrir a una visión conservadora materialista (la economía de mercado generará un consenso de valores y creencias) invierte los términos adoptando otra que podríamos denominar conservadora idealista (es necesario primero un consenso de ideas para que progrese una economía de mercado). Eso es todo, con lo cual se vuelve menos “marxista” que antes,

porque sus desventuras teóricas ahora transitan por la ruta del idealismo. Lo único que por otra parte podría acercarlo a Hegel (pretensión que alguna vez tuvo), aunque como bien dijo Mario Benedetti: entre Hegel y Fukuyama media en realidad la misma diferencia que entre la

Acrópolis y Disneylandia.

La consolidación de una democracia tal como la entienden las potencias occidentales, que antes aparecía en su discurso como la consecuencia objetiva del éxito alcanzado por el cálculo económico y la tecnología propia del capitalismo más avanzado, ahora se presenta en los siguientes términos:

“No obstante el resurgimiento autoritario de Rusia y China, la democracia liberal sigue siendo la única forma legítima de gobierno que goza de aceptación universal. Por supuesto, varios grupos renunciaron a ella, pero sigo convencido de que a la larga los sistemas democráticos son los únicos viables.”

Quien asociaba el fin de la historia a la hegemonía estadounidense de los noventa y luego se decepcionó por las diferencias de valores que surgieron con Europa ante la invasión a Irak en 2002, ahora avanza un poco más en su viraje “progresista” y nos dice:

“Jamás me vinculé específicamente con la hegemonía estadounidense. De hecho, la Unión Europea representa mejor esos ideales. El poder relativo de Estados Unidos frente al mundo está decayendo debido al desarrollo de otros centros de poder, cosa ciertamente prevista. Lo que cambió es la idea misma de la democracia como algo positivo, es decir, asegurar la democracia en todas las naciones; eso lo debemos a Bush, que explotó el concepto como argumento para su guerra contra el terrorismo. En consecuencia, el mundo asocia el concepto de democracia con la administración de Bush, y Vladimir Putin puede decir: “No nos interesa la democracia”.

Ante el rumbo que tomó la historia del siglo XXI, que después de veinte años de divagues teóricos por parte del entrevistado no llegó a su pronosticado final, queda como corolario sólo una expresión de deseo:

“...mi tesis subyacente, que las sociedades democráticas son necesarias, conserva su vigor.”

¿Tanto escribir y ganar dólares para arribar a una simple expresión de deseo?

Pero resulta que lo que sí parece llegar a su fin en el 2008 es esa burbuja de éxito económico sin fin que pretendía mostrar el neoliberalismo, la misma que los ideólogos de la globalización como Fukuyama quisieron vender no sólo a un auditorio primermundista sino en los escaparates del explotado tercer mundo. Con respecto al consenso de valores e ideas que reemplazarían a las ideologías del conflicto, mejor no decir nada, la realidad mundial es suficientemente explícita. Pueden dar cuenta de ello tanto la visión musulmana más radicalizada como algunos procesos políticos de América Latina, y queda por ver qué pasará en el “primer mundo” ante la crisis económica que ha estallado. Fukuyama escribió artículos y libros, dio conferencias, recorrió países, fue el gurú filosófico de un gran número de cabezas “políticamente correctas”, y al cabo de veinte años lo único que logra demostrar es que él desea la democracia tal como la entienden los muchachos del Norte. ¡Qué pobre resultado! ¿Y ésta es la rigurosa teoría que se ha estudiado en algunas facultades de ciencias sociales de nuestro país?

De todas maneras, si el periplo intelectual de semejante doxósofo sirviera como caso paradigmático de signo negativo (todo lo que no hay que hacer), para que no pocos de nuestros intelectuales del mundo periférico propensos a consumir mercadería de moda dejasen de hacerlo, el señor Fukuyama nos habría hecho un enorme favor. Pero si así no fuera (algo muy probable), lo que objetivamente podemos constatar todos aquellos que, como decía el sabio Jauretche, nos inclinamos por ser “mirones” de la realidad, es que la teoría del fin de la historia no ha sido otra cosa más que un gigantesco fraude. Esta prueba constatable para cualquiera que practique la honestidad intelectual, deberá ser exhibida hasta el hartazgo, porque da cuenta de qué lado suele instala el conocimiento verdadero, más allá de los espejitos de colores que intentan vender los intelectuales identificados con los intereses de

las clases dominantes. Dice el cientista social Julio Gambina:

“El ataque sobre Afganistán es uno más de los encabezados por EE.UU. en una era que venía signada por el “fin de la historia” y “la ausencia de acontecimientos”“, según anunciaban los filósofos de moda. De Irak a Afganistán, pasando por Kosovo y otros espacios del acontecer bélico, transcurre una década donde la guerra, la militarización y el exterminio de población lo tiñen todo. Ni fin de la historia, ni ausencia de acontecimientos. El ciclo de la vida fluye y la lucha entre proyectos sigue definiendo el curso de los acontecimientos. La lucha de clases no se retiró huyendo de la historia” (8).

(1) Fukuyama, Francis: *El fin de la historia y el último hombre*, Hyspamérica, 1995.

(2) Fukuyama Francis: “La historia sigue terminando”, diario “Clarín”, 27 de junio de 1999

(3) Fukuyama Francis: “La historia sigue terminando”, diario “Clarín”, 27 de junio de 1999

(4) Franzoia Alberto: “La teoría de los doxósofos”, octubre de 2004, publicado digitalmente en Reconquista Popular y en Investigaciones Rodolfo Walsh

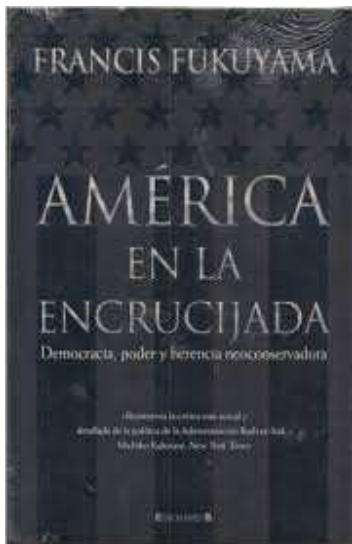
(5) Fukuyama Francis: “Estados Unidos contra el resto”, diario “El Día” de La Plata, 28 de agosto de 2002

(6) Publicado después de la conferencia en el Malva por Noticias Yahoo: “Fukuyama replantea función del presidencialismo en Latinoamérica”, 11 de noviembre de 2005

(7) Fragmentos del reportaje de Newsweek, levantados en www.elortiba.org

(8) Gambina Julio: “Los rumbos del capitalismo, la hegemonía de EE.UU. y las perspectivas de la clase trabajadora”, en “La guerra infinita, hegemonía y terror mundial”, varios autores, Publicaciones CLACSO, 2002.





El profesor Fukuyama y la enseñanza de la economía

El profesor Francis Fukuyama, brillante pensador neoliberal y asesor de la Casa Blanca, cobró gran popularidad a comienzos de los años 90 al proclamar que la caída del Muro de Berlín era el aldabonazo del Fin de la Historia (1): en lo venidero los países se organizarían en democracias parlamentarias y con economías de tipo capitalista más o menos similares a Estados Unidos. El profesor Francis Fukuyama ha manifestado su preocupación por el declive de la “hegemonía americana” (2), es decir, por la pérdida del poder necesario para seguir extendiendo su modelo político y económico a nivel mundial.

JOSÉ FRANCISCO BELLOD REDONDO

Un sorprendente aspecto de su discurso es la referencia a dos síntomas de ese declive: no se trata del declive militar sino de... ¡la irrupción de economías asiáticas en el mundo del Cine, desplazando la hegemonía de Hollywood entre millones de espectadores del Tercer Mundo; y ¡la reducción en el número de estudiantes extranjeros inscritos en las Universidades norteamericanas! La conclusión es inmediata: para quienes velan por los intereses del capitalismo mundial, el Cine y la Universidad son herramientas de primer orden al servicio de su causa. El Cine (para las masas) y la Universidad (para las élites) son herramientas de educación ideológica. El profesor Fukuyama y sus acólitos consideran peligroso que los futuros dirigentes políticos y empresariales del Tercer Mundo no hayan sido previamente “filtrados”, “fichados” y “moldeados” en las Universidades norteamericanas. De lo contrario se corre el riesgo de que la democracia lleve al poder a indígenas poco comprensivos con los intereses de las multinacionales. Al fin y al cabo, ¿qué se puede esperar de indígenas que no se han graduado en Universidades norteamericanas o que admiran más a un actor local que al ínclito justiciero John Rambo?.

Ante tal estado de cosas, quienes se dedican a la docencia y quienes tratan de adiestrarse en cualquier disciplina científica (también en Economía), deberían preguntarse si nuestra

labor, con fuerte influencia norteamericana (3), forma parte de algún proyecto ideológico. Los profesores de Economía ¿son científicos o panfletistas? Como indicara Lange, la ideología del economista no invalida su labor científica siempre que se explicita adecuadamente (4). Ello requiere, en primer lugar, que el propio científico sea consciente de sus propias creencias pues de lo contrario se corre el riesgo de confundir los “principios ideológicos” con “axiomas científicos”, y a partir de ahí el debate científico es poco viable. A modo de ejemplo: que los precios sean flexibles y los mercados se ajusten con rapidez es una posibilidad pero no siempre tiene por qué ser así en el mundo real; creer que los precios son siempre [o nunca] plenamente flexibles es una opción ideológica y rechazar los modelos que no parten de ese principio a modo de axioma es acientífico. Todo se complica si tratamos de trasladar las conclusiones obtenidas de un modelo “viciado” al plano de la Política Económica: probablemente prescribiremos la medicina inadecuada para tratar una patología económica (inflación, desempleo...).

En este libro sostenemos que la enseñanza [el conjunto de verdades] que habitualmente se transmite en Economía tiene una concreta finalidad ideológica: convencer al futuro economista de que el capitalismo, es decir, el sistema de mercado basado en la propiedad privada de los medios de producción, en la

descentralización de decisiones y en el mínimo intervencionismo de los poderes públicos, es el mejor modo de organizar una economía.

La formación académica de los economistas está integrada por un amplio conjunto de disciplinas y básicamente responden al diseño elaborado por diversas instituciones norteamericanas como parte del proceso hegemónico posterior a la II Guerra Mundial.

El núcleo de ese conjunto lo forma la llamada “Teoría Económica”, que a su vez se compone de dos especialidades: la Macroeconomía y la Microeconomía. Buena parte de tales enseñanzas no son más que una sofisticada colección de verdades parciales. En efecto, la Teoría Económica es un mosaico construido con piezas que encajan mal (o que simplemente no encajan) (5), pero que sintonizan muy bien con el discurso de defensa del mercado como asignado de recursos. Como indica Misas Arango (2004), finalizada la II Guerra Mundial, los Estados Unidos no sólo lideraron el proceso de reconstrucción económica de Europa y la reconstrucción institucional internacional (FMI, Banco Mundial...), sino que asumieron el liderazgo en la formación de economistas a nivel mundial, en un momento en el que las Universidades de la Europa continental habían sido devastadas por el conflicto bélico, financiando la matriculación de estudiantes extranjeros en las Universidades norteamericanas y la difusión masiva de manuales estandarizados (particularmente la obra de Samuelson, “Fundamentos del Análisis Económico”, [1947]). De este modo se fue fraguando “el monopolio de la autoridad científica” (6): el que no comparte los criterios de la Economía convencional, no es considerado un economista serio, y encuentra trabas importantes para divulgar su actividad científica, acceder a la financiación institucional o a un empleo en la Universidad (7).

Esta política proselitista tuvo especial impacto en Japón y la India y, en general, en aquellos países a los que se trataba de alejar de la tentación que suponía el modelo de planificación soviética como alternativa para superar el subdesarrollo heredado de la

experiencia colonial. Cuarenta años después, tras el desmoronamiento del Socialismo Real en Europa del Este, la corriente de estudiantes japoneses, indios y latinoamericanos fue sustituida por la de estudiantes de Europa Oriental que tras su graduación, se integrarían o bien en los respectivos Gobiernos nacionales (desde los que ejecutar los planes de transición al capitalismo diseñados por el FMI), o bien como representantes de multinacionales norteamericanas en suelo europeo, siempre como “misioneros bien remunerados” de la fe capitalista. No es de extrañar que hoy Fukuyama advierta sobre la necesidad de volver a potenciar la participación de estudiantes extranjeros en las universidades estadounidenses: hay que cuidar la educación de los futuros “misioneros”.

Los manuales de Teoría Económica más difundidos sólo difieren entre sí en la forma de las explicaciones, en el mayor o menor atractivo de los textos, en la profusión de ejemplos y gráficos, pero no en los contenidos ni en las conclusiones... así, la Teoría Económica que enseñamos a los futuros economistas es una colección de modelos que se juxtaponen con mayor o menor fortuna. Y en todos ellos sale ganando el libre mercado. ¡Qué casualidad! Rara vez durante su formación como economistas, los estudiantes leen cosas distintas de manuales (8). Si acaso leerán alguna breve selección de textos de economistas clásicos, también prudentemente escogidos. He podido comprobar que los estudiantes conocen relativamente bien el texto que contiene la “Parábola de la Mano Invisible” ó el caso de la “Fábrica de Alfileres”, ambos de Adam Smith, en la que se nos ilustra acerca de la bondad de la división del trabajo y de la coordinación de los agentes a través del mercado. Y sin embargo es muy extraño que al estudiante se le facilite el texto, también perteneciente a “La Riqueza de las Naciones” [Libro I], conocido como “Parábola del Venado y el Castor”. La exclusión es del todo intencionada: Smith sostiene que si el precio de un castor es el doble que el de un venado es porque se requiere el doble de tiempo para cazar este que aquél, luego el precio de una mercancía depende de la cantidad de trabajo contenida en ella. Esta es una conexión peligrosa con la Teoría del Valor

– Trabajo. Esos mismos liberales que citan y manipulan impudicamente los textos de Smith no pueden permitir que sus alumnos se adentren, de la mano incuestionable del autor de “La Riqueza de las Naciones”, en un túnel que conduce directamente a la Teoría de la Plusvalía de Carlos Marx.

Si, además de asimilar el cuerpo central de la Economía convencional (fe en la propiedad privada de los medios de producción y en el mercado), el futuro economista resulta ser un excelente contable o un experto económetra, mejor. El futuro economista se especializará en alguna de esas parcelas, pero compartirá para siempre con sus colegas algunos principios básicos, algunos axiomas acerca de lo que funciona y lo que no, sobre lo que es razonable y lo que no lo es en Economía. El futuro contable con toda probabilidad olvidará pronto las lecciones de econometría recibidas; el económetra recordará poco de marketing o sociología, y así sucesivamente... es la inevitable servidumbre de la especialización moderna. Pero a casi todos ellos, indistintamente de su especialización futura, se les habrá inculcado el respeto cuasi religioso por el mercado y la propiedad privada, en otras palabras, por el capitalismo, y una desconfianza supersticiosa hacia el Estado (9). Y, si en el futuro, alguien cuestiona la validez de tales teorías, al igual que en los textos sagrados de las religiones, siempre podrá recurrir a alguna “parábola” [... la “Mano Invisible”, el “Subastador Walrasiano”...] ante la que cualquier economista “razonable” mostrará lógico respeto y anuencia (10)... Y si en alguna ocasión, como sucede estos días con la devastadora crisis financiera global que sufrimos, el economista razonable se ve obligado a expresar su opinión sobre los acontecimientos, nunca culpará al “Sistema” sino al mal Gobierno, a la impericia de algún banquero o agente de Bolsa, al Estado, a los sindicatos ...(11)

Para reproducir en el tiempo este estado de cosas, existe una triple estrategia: la exclusión, la discriminación acientífica y la suplantación estética del quehacer científico.

La exclusión. Las teorías económicas heterodoxas son excluidas del cuerpo central de

la teoría económica impartida en las Universidades. Esto incluye por supuesto la teoría económica marxista y otras escuelas de pensamiento radical, y también escuelas no radicales y netamente norteamericanas como el Institucionalismo. Esa exclusión puede comprobarse en un simple listado de asignaturas impartidas en la Licenciatura de Economía... o en el número de páginas que a estas teorías alternativas se les dedica en los manuales clásicos de Macro y Microeconomía (12). La exclusión también está presente en la definición o delimitación del campo de la Economía, considerando exógeno o ajeno a la Economía todo aquello que la teoría oficial no puede o no quiere explicar. Como indica Segura (1977, p. 9) en referencia a la Economía convencional, “la consideración como exógenas por la teoría convencional de las preferencias, instituciones, tecnología y recursos constituye su característica definitoria más relevante. En cualquier modelo los elementos exógenos determinan, de forma inequívoca, su carácter porque son, precisamente, aquellos que el mismo no explica y que, además, no dependen ni se encuentran relacionados con las variables a explicar por el modelo. Al considerar siempre como exógenas las preferencias individuales, las instituciones y la tecnología, el análisis convencional admite que carece de interpretación a cómo se forman y transforman estos elementos”. Pero en el mundo real la actividad económica no sólo es “afectada por” sino que “afecta a” esos elementos pretendidamente exógenos tales como las preferencias, la tecnología o las instituciones. Y por ello no podemos considerar satisfactoria una teoría económica que considera las preferencias como objeto de estudio exclusivo de los psicólogos, la tecnología como un espacio reservado a los ingenieros y las instituciones una cuestión de politólogos.

Discriminación acientífica. Para la exclusión de las teorías alternativas se aduce su incapacidad para explicar determinados fenómenos, particularmente la formación de los precios (13). Sin embargo, para explicar el funcionamiento del capitalismo se presentan modelos simplistas pero elegantes, con su oportuno aderezo algebraico, minimizando las inconsistencias de las teorías favorables y

magnificando las de las teorías contrarias, es decir, una política de “doble rasero” (14). Al fin y al cabo, los estudiantes de Economía son en buena medida “consumidores” de conocimientos científicos [y también lo son los patrocinadores de la investigación y la docencia], y como cualquier otro producto que se desee vender, también las teorías científicas han de ser diseñadas para ser atractivas al consumidor: la posibilidad de explicar problemas complejos con soluciones sencillas, reducidas a eslogan [del tipo “bajar los salarios elimina el desempleo”, “subir tipos de interés mantiene la inflación a raya”, “la inflación es un fenómeno monetario”, “el Estado es ineficiente”, “el libre mercado elimina el subdesarrollo” ...] es sin duda un gran reclamo publicitario.

En cuanto a la suplantación estética del quehacer científico, consiste en seleccionar la validez de las teorías no por el rigor en el empleo del método científico, sino por algún rasgo estético que permita presuponer que dicha teoría es un producto científico. El empleo generalizado, excesivo, redundante y generalmente estéril del lenguaje matemático, concretamente del álgebra y el cálculo diferencial, herencia directa del marginalismo decimonónico, sirve como rasero para prejuizar el rigor científico de una teoría. Al menos en la cultura occidental, el bajo nivel cultural y el amplio analfabetismo funcional, llevan a pensar que siendo la Matemática una ciencia de extraordinaria dificultad [que sin duda lo es], cualquier aseveración expresada en términos matemáticos debe ser cierta por naturaleza: las Matemáticas son el lenguaje de los sabios... pero los sabios no siempre son honestos. Esto, en términos populares, equivale a confundir fondo y forma, contenido y continente, a juzgar la religiosidad de un individuo por el número de ocasiones en que acude a misa o participa en procesiones u otros oficios religiosos; en vez de juzgarlo por el cumplimiento de los preceptos de su religión: lo visible, el ritual, la estética, sustituye a lo real. Contrario sensu, las teorías no formalizadas matemáticamente son meros panfletos carentes de rigor y que probablemente ocultan alguna orientación ideológica vergonzante.

La profesora Joan Robinson (1960) resume brillantemente la discriminación favorable a la Economía convencional en los siguientes términos: “... una gran proporción del tiempo [de los planes de estudios] se dedica a la teoría de los precios relativos. El problema de la distribución de unos recursos dados entre fines alternativos... se presta a presentar la libre competencia bajo una luz favorable, el estudiante debe resolver ejercicios pensados para demostrar que, bajo tales condiciones, cualquier interferencia en el libre juego de las fuerzas de la oferta y la demanda perjudica a los individuos que componen el mercado”.

Esta estrategia de suplantación ha sido más que suficiente para pulverizar la presencia de la Escuela Institucionalista [una de las más fructíferas y originales del pensamiento económico estadounidense] de la enseñanza de la teoría económica (15).

Si damos por cierta la anterior aseveración surge necesariamente un inquietante interrogante: ¿Cómo hemos podido llegar a esta situación? ¿Cómo ha podido forjarse este “consenso” favorable a la Economía convencional? Hay varios factores.

En primer lugar, el sistema capitalista lo necesita. El sentido común nos dice que el consenso científico debería nacer de la calidad de las teorías. Es decir, que a pesar de sus imperfecciones, el cuerpo de conocimientos que integran la Teoría Económica es lo suficientemente sólido como para construir una disciplina científica. Pero ¿quién determina cuando una teoría ha dejado de ser satisfactoria o si hemos hallado una alternativa mejor? ¿De verdad no existe un sesgo ideológico en la selección de teorías? Como indica Lange, dicho consenso puede ser una deliberada opción ideológica: “...los economistas, como otros seres humanos, viven a la sombra de las instituciones de una sociedad histórica, están sujetos a las características de su civilización. Participan de sus creencias y valores, prejuicios e intereses, horizontes y limitaciones. Dependen para su subsistencia y desarrollo intelectual, de las instituciones de la sociedad en la que viven; por ejemplo, de las universidades, institutos de investigación, editoriales, prensa, gobierno y de las empresas. La mayor parte de

estas instituciones tienen otros objetivos más importantes que los de la "libre búsqueda de la verdad", y, sin embargo, también éstas dependen del resto de la sociedad y necesitan hacer sus ajustes y concesiones... los economistas reciben su formación intelectual al mismo tiempo que son miembros de una nación en particular, de una clase social, de un grupo religioso o filosófico, de una tradición política, etc. Todo esto expone a los economistas, y también a los otros científicos, a una multiplicidad de influencias distintas de las reglas del procedimiento científico. Aquellas influencias que son conscientes se reconocen fácilmente y se eliminan si éstas se oponen a la aplicación honrada del procedimiento científico. Aún en este caso numerosas personas pueden optar por limitar su investigación científica a campos "seguros", en los que es reducido el peligro de un conflicto con los intereses y prejuicios dominantes".

En buena medida, la enseñanza de un determinado tipo de Economía contribuye a reproducir esquemas de pensamiento que son interesantes a determinados grupos de poder o clases sociales. Como indica Perroux con claridad meridiana: "... uno de los servicios más importantes prestados por los conceptos y modelos implícitamente normativos a los poderes económicos, políticos y financieros en la sociedad actual es la de la enseñanza. Habituar a los espíritus jóvenes, desde la escuela secundaria, a no pensar en la economía sino dentro de los marcos de la economía de mercado, acostumarlos a respetar el mercado como un distribuidor infalible de los recursos económicos, sugerirles que el precio de competencia (... ya no se preguntará si ella es perfecta o no), es un árbitro respetable en todo caso, de darles la «forma mentis» que los convertirá en servidores dóciles de los poderes capitalistas".

En otras palabras, los economistas, como el resto de científicos, están envueltos en un determinado clima ideológico y tienen dos opciones: plegarse a él o rebelarse contra él. La indiferencia no es una tercera opción, sino un modo de sumisión al statu quo vigente. Investigar e impartir docencia cuesta dinero y obviamente, en una sociedad capitalista, no

todo el mundo dispone de él... y quien lo tiene procurará que la orientación y resultados de las tareas de investigación y docencia sean, como mínimo, respetuosos con los intereses del patrocinador [cuando no meramente propagandistas de sus intereses].

A lo anterior hay que sumar cierta tendencia conformista [¿pereza mental?] muy afincada en nuestra disciplina: en palabras del profesor Blaug (uno de los más relevantes historiadores de la disciplina que nos ocupa), "los economistas detestan el vacío teórico como la Naturaleza detesta el vacío físico". Así, una mala teoría es siempre preferida a la ausencia de teoría. Los economistas son conscientes de las insuficiencias de las teorías que manejan, pero su pragmatismo les lleva a abanderar tales teorías en el ámbito académico: no pueden admitir que dentro de los parámetros de la Economía convencional carecen de explicación para este o aquel fenómeno económico.

En segundo lugar, el sistema dispone de las herramientas adecuadas. En este proceso juega un papel fundamental la dialéctica profesor – alumno, y la actitud de ambos frente al proceso de enseñanza – aprendizaje. Como indica la profesora Joan Robinson: "... como es lógico, la mayor parte de los estudiantes estudian con el solo objeto de pasar un examen y obtener un diploma... aquellos cuyo único interés reside en superar los exámenes, aprenden pronto que el truco consiste en decir lo que de ellos se espera; en no preguntarse qué significa lo que están diciendo (porque tal cosa resulta desconcertante y arriesgada y puede restar puntos); en repetir la fórmula particular que parece convenir a cada problema particular... el que sólo persigue pasar los exámenes se convierte a su debido tiempo en examinador y por aquel entonces ya ha perdido cualquier duda que pudiera haber albergado en su día... y así se va perpetuando el sistema".

En otras palabras, el sistema de transmisión ideológica se reproduce mediante el reclutamiento de las personas y los materiales didácticos [Manuales] más adecuados para la transmisión acrítica de la "Economía convencional", a costa incluso de convertir la actividad científica en algo despegado de la

realidad y, en consecuencia, en algo no científico: "... si la meta de la teoría microeconómica es la producción de macroeconomistas que perpetúen la religión, no hay duda de que la capacidad para jugar «ping – pong» mental con modelos de ecuaciones en diferencia de segundo, tercero o más alto grado, de actores fantasmales, incompletamente definidos, llamados empresas, es un adiestramiento útil".

Notas:

1. Véase Fukuyama (1992).

2. Ídem (2008).

3. Casi todos los manuales que utilizamos son traducciones o versiones de manuales norteamericanos y anglosajones. Y lo que en ellos se enseña es lo que la "comunidad científica", en revistas científicas norteamericanas y anglosajonas, ha considerado verdades contrastadas.

4. La ideología no necesariamente implica la filiación formal con alguno de los "ismos" al uso: la ideología es ante todo una representación mental acerca de cómo es el mundo y como nos gustaría que fuese.

5. A lo largo del texto tendremos ocasión de examinar algunas de las incoherencias más relevantes.

6. Bourdieu (1976).

7. ¿Cómo confiar el adoctrinamiento de los futuros economistas a quienes no son fieles a la doctrina?

8. Por ejemplo, sería muy recomendable la lectura de textos como "El Capitalismo Japonés. Algo más que una Derrota Creativa" del eminente profesor Tsuru, decano de los economistas japoneses. En él se nos muestra de un modo muy documentado el papel central jugado por el Estado para sacar la economía japonesa de la postración en que la dejó la II Guerra Mundial, hasta convertirla en la potencia tecnológica que es hoy.

9. Lo cual no será óbice para que hagan lo posible por incrustarse en la nómina del Estado y conseguir un empleo más seguro, mejor remunerado y con mayor calidad de vida que el que obtendrían en el idolatrado sector privado.

Resulta sorprendente comprobar cuántos enemigos de "lo público" viven del "dinero público"... quizá debieran renunciar a sus empleos en el sector público para contribuir a la expansión del sector privado.

10. ¿Se imaginan que habría sido de Karl Marx si se hubiera atrevido a invocar en sus textos una "Mano Invisible" planificadora de la economía en el Socialismo?. No creo que los historiadores del pensamiento económico le hubieran perdonado esa licencia literaria.

11. Como en todas las religiones, también en la Economía convencional los fieles son educados para exonerar de cualquier responsabilidad a su Dios y a su secta: el culpable es siempre el infiel, el mal practicante o el sacerdote descuidado.

12. Lo cual no impide que en determinadas Universidades haya profesores que, bien en grupo, bien a título individual, hagan encomiables esfuerzos por cambiar este estado de cosas.

13. Como es el caso de la teoría económica marxista y el "problema de la transformación de valores en precios". En realidad el problema puede considerarse resuelto a partir de la obra de Sweezy (1942). Una posición neoricardiana se ofrece en Caballero Álvarez (1984).

14. Por ejemplo, frente a la viabilidad de la planificación económica se magnifica el problema del manejo de la información, como si fuera una característica exclusiva de las economías socialistas y no del capitalismo. Cabe destacar el desarrollo de una rama de la microeconomía denominada "Economía de la Información", uno de cuyos principales exponentes es el profesor y premio Nobel Joseph Stiglitz.

15. Incluso se dice que el eminente profesor John Kenneth Galbraith podría haber obtenido el Premio Nobel de no ser por la no formalización matemática de sus interesantes aportaciones a la Economía. Y otro tanto podría decirse de la profesora Joan Robinson.

© Contribuciones a la Economía, marzo 2009 en <http://www.eumed.net/ce/2009a/>

Un ejemplo de post-modernidad tecnológica: Francis Fukuyama



En nuestra opinión, existen tres tipos de Pensamiento Ideológico actual (en cuanto facultad de imaginar y considerar cómo es y será el Hombre y el Mundo), modos de comprensión social que pugnan por ser definidos como postmodernos, o propios de la época finales del siglo XX y principios del XXI: Uno, que tuvo su punto de inflexión en los años 70-80, crítico y estricto de la Modernidad, y aún subsiste imbricado en el desarrollo técnico. Lo podemos llamar "Primeros postmodernos" o estrictos post-modernos. Otro, estrechamente vinculado con el desarrollo tecnológico, hijo del maridaje del anterior con la Tecnología, y propio de la década de los años 90. Lo llamaremos "Postmodernidad tecnológica".

FERNANDO R. GARCÍA HERNÁNDEZ

Introducción

Y un tercero, muy crítico con los dos anteriores, también característico de los años 90 (aunque pensadores como Martín-Serrano, 1986 puedan encuadrarse en esta categoría). Su crítica es sobre todo de la Postmodernidad Tecnológica -en cuanto expresión actual de la de los años 70-80-. Se podrían denominar los pensadores inscritos en ésta como "críticos modernos de la postmodernidad", en vez del nombre más farragoso de postmodernos modernos, pero estos autores difícilmente aceptarían autodefinirse como post-modernos, sino más bien como un nuevo tipo de pensadores modernos o neo-ilustrados. Por ello, quizás podríamos considerarlos como representantes y propugnadores de una "neo-modernidad". (sin los errores de ingenuidad y prepotencia de las anteriores).

La Primera Postmodernidad o "Postmodernidad Ortodoxa, se caracterizó por una crítica radical a los mitos totalizadores de la Racionalidad Moderna. Así, propugnaban rechazar la Razón y fomentar el Subjetivismo, Espontaneidad y emocionalidad ... Denominado por sus adversarios despectivamente Pensamiento Débil, censura a la Modernidad por no haber llevado a la práctica sus ideales de Liberación por la Razón, al no permitir la subjetividad del individuo, la

total Libertad de los mismos, puesto que la Modernidad habría utilizado lo mitos modernos para institucionalizarlos como alienantes. Ligado a la Izquierda europea, sobre todo francesa, representantes de la misma podrían ser Lacauze, Foucault, Derrida, etc...

La Segunda o "Postmodernidad Tecnológica" afirma la Razón subjetiva como omnipresente razón instrumental tecnológica. Sostiene una Modernidad Hiper-Tecnologizada, tachada despectivamente por sus mejores críticos como Post-Modernidad Tecnológica o Tecnópolis (Postman, 1995), por cuanto la tecnologización fagocita la Razón Emocional y convierte todo en susceptible de cuantificación. Esta Tecnópolis es el hijo ¿no deseado? del concubinato de la Postmodernidad estricta u ortodoxa con el desarrollo tecnológico. Los post-modernos tecnológicos critican a los que no se han dado cuenta de que la sociedad y el hombre se encaminan a ser tecnológicos: J. Rifkin describe este tipo de discurso en el ámbito laboral en su "El fin del trabajo" (1997). Para los post-modernos tecnológicos, y utilizando las categorías de Max Weber ("El Político y el Científico"), la Política (Subjetivo) debe ajustarse al prisma estricto de la Ciencia y la Técnica (Objetivo). Apoyado implícitamente por el Neo-Liberalismo y "Tercera Vía", y explícitamente por el Neo-conservadurismo político y económico, pensadores "tecno-

optimistas" podrían ser Eduardo Punset en España y Francis Fukuyama en U.S.A., Masuda y su Computopía (Aubach, 1985), Sherry Turkle (1997), y todos los teóricos de lo que Ignacio Ramonet denomina "Pensamiento Único" (=Pensamiento Débil +Tecnología - Ideología).

La Tercera o "Postmodernidad Crítica", coetánea de la anterior, pone en cuestión tanto la primera como la segunda. Como neo-modernos que son, propugnan definir los límites y hacer que la Razón recupere el prestigio perdido para que verdaderamente se cumpla el objetivo ilustrado de Liberación. Critican la variante postmoderna tecnológica, por cuanto la consecución del Subjetivismo, Espontaneidad y emocionalidad ha sido al precio de su fagocitación por la Razón: la consecuencia de que la Emoción se haya racionalizado, y la Razón se haya contaminado de emocionalidad es la conversión de todo lo vital en Espectáculo. Aunque propio ideológicamente de un pensamiento de izquierda, se engloban en él corrientes críticas cristianas, éticas, nuevos movimientos sociales, etc... . Entre los intelectuales que pudieran insertarse en esta tendencia estarían Rojas (1998), Bruckner (1998), Sartori (1998), Ralston Saul, o el grupo de intelectuales encuadrados en "Le Monde Diplomatique" como Ignacio Ramonet.

Antes de exponer el pensamiento de estos autores, convendría desarrollar las características del tipo de "pensamiento" (mejor sería decir ideología) tecnologicista:

* Creencia en un Progreso sin Tiempo, un Progreso sin Personas que siempre es Presente. Un Progreso sin Utopías ni Futuro.

* Loa al Progreso Técnico como Meta en sí misma: el Progreso no se dirige a la mejora del individuo y el grupo, sino al perfeccionamiento del instrumento y sus procesos (y de ahí, indefectiblemente, se debiera derivar el Progreso Humano).

* Propugnación de un Universalismo de las Máquinas: Lo universal son los derechos de los instrumentos, no de las personas.

* Re-afirmación del Relativismo de la Realidad, pero Totalitarización de la misma por el Instrumento.

* Fe en la Propiedad sin Límites: El sentido lo adquiere uno mismo sin ayuda de guías externas, gracias al instrumento "neutro" que permite conformar la identidad; o sea, la Identidad-Sentido está sometida a las características del instrumento utilizado para buscar sentido. El Estado obtiene su legitimidad de su sujeción a la lógica de los instrumentos, lógica simple del tipo oferta-demanda: un "Market-Centered-State", expresión de un Neo-Liberalismo Tecnológico.

La formulación de Fukuyama del pensamiento único: la ideología neo-liberal radical y tecnológica. ¿Cómo surge "el fin de la historia"?

Recordemos 1989. Plena resaca de la matanza de Tiannamen y de los sueños democratizadores de la juventud universitaria china. Emigración por la puerta falsa de Checoslovaquia y Hungría de miles de alemanes orientales hacia las entonces llamadas Comunidades Europeas. Pocos meses faltaban de la caída del muro de Berlín y colapso de la R.D.A, y ya la mayoría de los regímenes comunistas de Europa Oriental o [1] empezaban a dejar el poder a las antaño perseguidas fuerzas democráticas (caso de Polonia), o [2] se convertían al nacionalismo excluyente para subsistir en el poder (caso de Milosevic y su proclama del Campo de los Mirlos en Kosovo, o del croata Tujman y su revitalización del nacionalismo croata ustachi), o [3] pretendían tímidas reformas y autocríticas (la Perestroika de Gorbachov) para intentar alcanzar ese "Socialismo de Rostro Humano" que fue aplastado por los tanques del Pacto de Varsovia en 1968, o -por último- [4] eran cada vez más conscientes de que sus días como fuerza dominante estaban a punto de cumplirse y que una "Revolución de Terciopelo" como la checoslovaca provocaría su derrumbe sin que nadie llorara la pérdida.

En este año, en el verano de 1989, un por aquel entonces oscuro funcionario de la administración estadounidense, publicó un artículo de título fácil ("*The End of History?*", ¿El final de la Historia?) e impresionante influencia posterior. La influencia fue tan grande que la inicial modestia del autor al colocar entre interrogaciones el título, fue

pronto cambiada a una rotunda afirmación. El propio autor reconoce que esta amplia repercusión fue debida tanto a acertar con el título (fulminante y perfecta síntesis de sus planteamientos) como por aparecer en el momento oportuno, un momento de convulsión de la estabilidad dicotómica entre ideologías antagónicas que se había mantenido en Occidente desde hacía un siglo. Ya sabemos que cuando los referentes son puestos en entredicho es cuando más necesidades de explicación hay.

Los detractores de Fukuyama han intentado desde entonces tachar este opúsculo de Manifiesto del Liberalismo de final de siglo, la expresión de la "venganza" del Liberalismo contra el Marxismo. ¿Sería interesante comparar el artículo de Fukuyama con el "Manifiesto Comunista" de Marx y Engels? Quede hecha la pregunta.

Vamos a comentar inicialmente el artículo de Francis Fukuyama a partir de la reflexión que el propio autor ha hecho en "Pensando sobre el Fin de la Historia 10 años después" (1999), cuando el autor era ya profesor de Política Pública en la Universidad norteamericana George Mason.

Concepción de la historia en Fukuyama respecto a Marx: progreso y tecnología

Sin ánimo de encuadrar rígidamente a Fukuyama, podríamos considerar que -desde un punto de vista ideológico- se le podría clasificar dentro de los Utopistas Tecnológicos y, yendo incluso más allá, como un post(hiper)moderno tecnológico.

La tesis de Fukuyama no es nueva, y -paradójicamente para su autor- sus opiniones sobre la Historia y su Fin (lo que es lo mismo que decir su sentido) es -como la de Marx- radical y hegeliana.

Empieza Fukuyama aseverando que "la Democracia Liberal y la Economía de Mercado son las únicas alternativas viables para la sociedad actual". Esto es, "la Historia es direccional, progresiva y culmina en el moderno Estado Liberal". Fukuyama es hegeliano al partir -igual que Marx- de una concepción de la Historia como "evolución progresiva de las

instituciones políticas y económicas humanas", pero, "al contrario que los marxistas, yo afirmaba que este proceso de evolución histórica no culminaba en el socialismo, sino en la democracia y en la economía de mercado". El motor de la Historia para Fukuyama serían dos: "la evolución de las ciencias naturales y la tecnología, que establece bases para la modernización económica, [...], y la lucha por el reconocimiento que [...] exige un sistema político que reconozca los derechos humanos universales" (Fukuyama, 1999).

Estas dos metas ilustradas (el Progreso conducido tanto por [1] la fe en la Tecnología como por [2] la creencia en una esencia del hombre que le obliga a perfeccionarse, al reconocimiento) son tan comunes a la mayoría de las Utopías de Occidente, que cualquier pensador moderno -incluso Marx- estaría de acuerdo con ambas reflexiones de Fukuyama.

La creencia marxista en la influencia de la Tecnología se encuentra en el sistema ideológico de Marx cuando éste afirma que [1] la producción material y [2] las condiciones de la misma (su apropiación y su consecución gracias al estado de la tecnología) determinan la producción intelectual y el devenir de la Historia: "la producción económica y la estructura social que de ella se deriva necesariamente en cada época histórica, constituyen la base sobre la cual descansa la historia política e intelectual de esa época" (del prefacio de Engels a la edición alemana de 1883 del "Manifiesto Comunista", 1997). Fukuyama lo único que hace es apropiarse de esta creencia determinista de la Modernidad.

En cuanto a la lucha por el reconocimiento, suponemos que Fukuyama se refiere a que la Historia es fruto de los esfuerzos colectivos e individuales por alcanzar la plenitud de las capacidades y deseos humanos; con lo que también en este aspecto habría una cierta similitud con las propuestas marxistas. Para Marx y Engels, el trabajo permite el despliegue de las potencialidades humanas, siendo la apropiación del mismo por la burguesía lo que ha provocado la alienación del hombre. Así, en la terminología marxista, es el Problema de la Propiedad de los Medios de Producción el que determina las relaciones de clase en una

comunidad y en un espacio-tiempo concreto: propiedad de los medios de producción y propiedad del trabajo. La burguesía -desde el peculiar punto de vista marxista- sustentaría su poder en la propiedad de esos factores productivos, esto es, en su dominio sobre la Tecnología, con lo que la Historia estaría tanto influida por el estado de la tecnología en esa época histórica como por quién es el propietario: La Historia humana, reflejo del avance tecnológico. Al mismo tiempo, la Historia en la concepción marxista está dirigida hacia la Felicidad del Hombre (por eso, según Marx, cuando una clase convertida en elite alcanza sus objetivos debe ser sustituida por otra), felicidad que sólo se puede conseguir cuando el hombre es dueño de sí-mismo como medio de producción: es dueño de su trabajo y de las plusvalías que de él se obtienen: "en la sociedad burguesa, el trabajo viviente no es más que un medio de incrementar el trabajo acumulado, [mientras] en la sociedad comunista, el trabajo acumulado no es más que un medio de ampliar, enriquecer y hacer más fácil la vida de los hombres. [...] En la sociedad burguesa el capital es independiente y tiene personalidad, mientras que el individuo que trabaja carece de independencia y de personalidad" (Marx y Engels). Con lo que Marx afirma que la Historia la dirige el hombre con el propósito de alcanzar el reconocimiento de sus derechos inalienables como persona: en los "Manuscritos económico-filosóficos", Erich Fromm (1962) encuentra esta concepción marxista del hombre ilustrada y "rousseauuniana".

De este modo, la rotunda aclamación que hace Fukuyama de la Determinación Tecnológica bebe de las fuentes de los grandes mitos modernos - racionales: el del Progreso sin Fin y el del Poder determinante de la herramienta a la hora de influir en la Historia Humana. Otra cosa es la intención (acción a realizar) que pretende Fukuyama de estos postulados.

Los elementos del neo-liberalismo tecnológico de Fukuyama

Si el paradigma fukuyamiano es como el marxista (y la mayoría de los planteamientos modernos) mecanicista, veamos cual es la tesis

diferencial de Fukuyama. El autor se autositúa en las antípodas del Marxismo al abogar por un Neoliberalismo Tecnológico cuyos principales elementos serían:

- (Neo-Liberalismo como Ideología de la Legitimación Sustantiva.

- (Neo-Liberalismo como Ideología de la Mundialización Tecnológica.

Para Francis Fukuyama, existiría una lógica de evolución en la Historia Humana que conduciría a los países más avanzados hacia la Democracia y los mercados liberales, o lo que es lo mismo, la Historia se conduce hacia un proceso indefinido de mundialización-liberalización (=globalización). Fukuyama (1999 a) indica dos razones por las que el Liberalismo es la Ideología del Final de la Historia:

Es la única cuyo poder está verdaderamente legitimado. No hay una alternativa de modelo de desarrollo viable a la que pregona el Liberalismo, puesto que es el único sistema ideológico cuya autoridad puede subsistir. El Liberalismo es la ideología de la Legitimación Sustantiva.

Es la única que se adapta a los requisitos de progreso tecnológico de la mundialización. El Liberalismo es la Ideología de la Mundialización.

Veamos primero porqué está legitimado el Liberalismo, cual es su legitimación según Fukuyama.

Liberalismo como ideología de la legitimación sustantiva en Fukuyama:

Recordemos la definición de Max Weber: la Ideología como un tipo ideal o cuerpo de conceptos teóricos que permite y facilita el análisis y la comparación de las conductas en distintos contextos sociales. Así, la Ideología permite a los sujetos explicar el mundo y las relaciones de poder que en él se producen, con lo cual hablar de lo ideológico es preguntarnos por el significado que los individuos y colectividades dan a sus acciones y conductas en sociedad. Para Weber, el sujeto necesita crear ideologías que le permitan encuadrar en conceptos generales esas relaciones de poder que observa en la Realidad. Desde este punto de vista, cualquier ideología es una justificación

del Poder: la Ideología descansaría en la justificación que los sujetos dan a las formas de dominio entre los hombres, de modo que toda ideología sería un intento de explicar cuál es la fuente de autoridad, porqué lo es y cuáles son sus características. (Garvía, 1998). Aunque no venga al caso, no hace falta avisar que esta concepción de Ideología como variable independiente sobre la variable dependiente "condiciones del medio social" (por ejemplo el estado de la Tecnología) no es una tesis totalmente aceptada, sobre todo por el pensamiento de tradición marxista; de todos modos ni el mismo Weber ni Marx se sentirían a gusto en una clasificación que les situase como contrarios: la influencia de lo tecnológico sobre lo ideológico es, al menos, tan fuerte como la de lo ideológico sobre lo tecnológico. Sin embargo, SI queremos utilizar aquí el marco de análisis de Weber puesto que -en nuestra opinión- permite explicar mejor como toda ideología se puede definir en función de la legitimidad sobre la que se asienta, o sea, en función de cómo ésta explica el porqué unos mandan y los otros obedecen.

Como sabemos, tres tipos ideales de legitimación o dominación política existen para Max Weber:

- Legitimación Carismática, o aquella donde la autoridad está "justificada por las características del líder y aceptada por los súbditos en función de su fe en él" (Peiró, 1990). En este caso, "existe la disposición a obedecer a un líder en virtud de sus cualidades personales aparentemente de origen extraterrenal" (Garvía, 1998). Este tipo de legitimidad es propia de los líderes-profetas o salvadores tipo Führer, Duce, Gran Timonel, Conducator, Generalisimos varios, etc...

- La Legitimación Tradicional "legitima el poder del jefe en el pasado y en el status heredado"(Peiró, 1990). Se obedece "en virtud del respeto a la tradición, cuyas normas sirven para identificar a los que pueden mandar, así como para limitar el alcance y contenido de sus mandatos" (Garvía, 1998).

- Legitimación Legal que sería la que "se asienta en la Ley, en el asiento racional y

normativizado de la experiencia y práctica humana.

Naturalmente estos tres tipos de legitimación del Poder no se suelen dar de forma aislada, sino que tienden a mezclarse, de modo que -por ejemplo- la Dominación Carismática pretende al poco de constituirse ser tanto fruto de la Tradición como respaldada por una legitimidad construida ex profeso (caso de los regímenes dictatoriales occidentales desde el siglo XIX). A su vez, la Legitimación Racional busca afianzarse en el presente promoviendo el carisma del líder electo, y --al mismo tiempo-- conectar con el pasado de la comunidad referenciándose a la Tradición (caso del actual régimen parlamentario monárquico español).

Esta tendencia a la justificación tradicional o carismática del elegido fue una de las principales causas por las que en una de las primeras Constituciones Liberales del mundo (y la única aún vigente: la de los EE.UU. de 1776) se estableciesen férreos mecanismos de control del Ejecutivo (el individuo elegido) por el Legislativo y Judicial (expresión de la Racionalidad en cuanto movidos ambos a la satisfacción del interés común). En el Derecho Constitucional, la Constitución de U.S.A. es paradigma de los ordenamientos jurídicos anglosajones liberales, que promueven la protección de la propiedad del burgués, o sea, de los derechos individuales de la persona frente a la supuesta tiranía de los Poderes Públicos; en contraposición a ellas, las constituciones denominadas "continentales" admiten la importancia de los derechos sociales y la promoción de los mismos por el Estado (tipo Constitución Española de 1978).

Si observamos como está construida esta obra magistral del Liberalismo político -la Constitución Norteamericana de 1776-, nos percatamos en primer lugar de su brevedad: apenas 7 artículos (sin incluir las enmiendas) y 14 hojas en la presentación que Pi i Margall hace de la misma, una brevedad y simplicidad que --para muchos-- es causa de su longevidad, y que un pensador tan sagaz como Pi i Margall ya aplaudía hace más de un siglo. Lo más interesante es comprobar como esta constitución es profundamente racionalista: se

detiene en especial en el cuerpo legislativo, su forma de elección y sus competencias (Artículo I); a este cuerpo legislativo -expresión del poder e interés popular- se le arrojan competencias extremas de control del poder ejecutivo: así, en el Artículo II, referido al Ejecutivo, la mayor parte del mismo indica no tanto los poderes del Ejecutivo sino la forma en que éste está controlado por el Legislativo (Artículo II, Sección 1ª, párrafos 5, 6 y 7; secciones 3ª y 4ª). De igual modo, el tercer artículo referido al Poder Judicial, acepta la posibilidad de que decisiones del mismo puedan ser modificadas pero sólo por el Legislativo, nunca por el Ejecutivo (Artículo III, Secciones 2ª y 3ª). Así, la Constitución U.S.A de 1776 pretende salvaguardar la legitimidad racional del Poder Político y proteger la "naturaleza libre" del ser humano de los dictados del Estado. Correspondería este liberalismo a una creencia en la esencia del hombre como ser dotado de libertad (una libertad natural) y un prejuicio ante todas las formas culturales y sociales de restringir tal libertad, un derecho innato a no verse constreñido el sujeto y sus creencias (¿ideología?) por los imperativos técnicos, sociales, ambientales, etc... del Medio.

Esta concepción fuertemente liberal impregna también el pensamiento de Fukuyama: como lo importante es el sujeto individual y todo lo demás debe estar sometido a él, la Ley sólo es legítima en cuanto sirve para tal fin; observemos que esta consideración supone apostar por dos de los supuestos en que se basa el Pensamiento Moderno: el Progreso conducido tanto por [1] la fe en la Tecnología (el Medio Racional, el Instrumento ya sea maquinaria o texto legal) como por [2] la creencia en una esencia del hombre que le obliga a perfeccionarse, al reconocimiento. Ahora bien, ¿considera Fukuyama estos dos presupuestos en pie de igualdad o subordina el segundo al primero?. Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

La legitimación sustantiva

Además de las tres legitimaciones de Weber, Garvía (1998) afirma otro cuarto tipo de Legitimidad: la Sustantiva. La Legitimación Sustantiva sería aquella previa a las otras tres (la carismática, la tradicional, la racional), y que

sería condición necesaria para que se pudiera producir cualquier legitimación: "para la estabilidad y continuidad de la dominación política, [...] resulta necesario que los líderes políticos sean capaces de resolver los problemas básicos de la sociedad (la defensa de las fronteras, la satisfacción de las necesidades básicas, la seguridad en las calles, etc...)" (Garvía, 1998). Sin ella, cualquier otro tipo de legitimidad no funcionaría. Este tipo de legitimación estaría en la base de la ideología social-demócrata, su propuesta del "Estado del Bienestar" y la mayoría de las ideologías reformistas centristas: el Poder no puede ya descansar ni en el carisma del líder, ni en la tradición, ni siquiera en la concertación racional y democrática de los sujetos, sino que se legitima en cuanto está al servicio del grupo, del individuo y sus necesidades. Con lo cual, y esta es una conclusión esencial acerca del Sistema de Valores dominante en el "Ámbito Occidental de Pensamiento", los instrumentos e instituciones se legitiman por estar al servicio de los administrados, ciudadanos o contribuyentes. De este modo, lo valioso o apreciado será aquello que procure la Felicidad (el Utilitarismo de Stuart Mill) del mayor número de sujetos de la Comunidad.

¿Por qué es el liberalismo ideología sustantiva? Alternativas actuales al liberalismo como ideología sustantiva

Es el Sustantivismo como fuente de legitimidad el que -para Fukuyama- ha permitido al Sistema Ideológico Liberal-Democrático subsistir frente a sus competidores, por cuanto las relaciones de poder ya no se justifican por la Tradición, el Carisma o la Ley, sino en cuanto el poder del dominante debe estar al servicio de los deseos y demandas del dominado; de este modo la Autoridad se fundamenta en ser Oferta de la Demanda: la oferta está en función de la demanda, como dijo el economista liberal del XVIII Say. Así se explicaría que la ideología comunista-estatalista, aunque tuviera una legitimación racional (la explicación dialéctica y materialista de la Historia) no haya conseguido sobrevivir, puesto que no pudo obtener la verdadera legitimación: la de llegar a satisfacer las necesidades de "bienestar" (no sólo

económico) de sus súbditos. Claro que nosotros podríamos decir que fue el empuje del movimiento socialista y la constatación de las contradicciones del sistema capitalista industrial del XIX, el que condujo a la Legitimación Racional-Liberal a reconvertirse a una Sustantiva. La Legitimación Racional-Marxista no lo consiguió y por ello fracasó.

Esta es una idea básica en el discurso de Fukuyama: el Liberalismo ha triunfado sobre el Marxismo-Estatalismo porque ha sabido ir más allá de la Legitimación Racional y asociarla a la Sustantiva. Lo que es lo mismo que decir que el Liberalismo ha conseguido conectar con -y así satisfacer--- el Valor Esencial de los sujetos cual es el de la Felicidad. Mas, ¿qué es la Felicidad? Sin ánimo de introducirnos en los vericuetos de las diversas Teorías sobre la Felicidad (desde las más radicalmente behavioristas, a las basadas en el Equilibrio, o la concepción pragmática de Stuart Mill de la Felicidad como aquello apreciado más y mejor por el mayor número posible de sujetos), si sería conveniente considerar el Valor Felicidad desde otros puntos de vista: creemos que una de esas nuevas perspectivas sería la de tomar la Felicidad como aquella consecuencia y -a la vez- causa de la Salud o Madurez. A este respecto volvemos a citar nuestro artículo "La propuesta biopsicosocial del ciudadano sano" (García-Hernández, 1998): el ciudadano sano es feliz; la ciudad sana crea ciudadanos sanos y la primera sólo puede ser creada por estos últimos.

Volviendo al hilo de la argumentación sobre el Liberalismo como Ideología de la Legitimación Sustantiva, una vez desaparecida (o puesta en entredicho) la ideología marxista-comunista-estatalista, ¿cuáles son las alternativas ideológicas -y por tanto valorativas- que han surgido a la Ideología Liberal Dominante?. Fukuyama (1999 a) indica tres:

- Autoritarismo Blando asiático: Propio de las naciones emergentes del Arco del Pacífico (desde Corea del Sur a Indonesia, pasando por Taiwán). Para Fukuyama, ha sido la más importante oposición al Liberalismo, al intentar basar su legitimidad en el avance económico, o sea en aquella legitimación sustantiva basada en la satisfacción de las necesidades más

económicas. Sin embargo, según Fukuyama en estos casos las verdaderas fuentes de legitimación han sido la tradicional y la carismática, y la racional aún está en ciernes: por eso ha sido tan frágil a los vaivenes económicos y a los especuladores, con lo que no se ha podido afianzar una verdadera legitimidad sustantiva entre la población. Este modelo de desarrollo asiático considera Fukuyama que subsistirá en cuanto converja hacia el liberal-occidental. Desde nuestro punto de vista, al no haber una completa legitimidad sustantiva, la legitimidad racional corre serio peligro de no poderse afianzar, con lo que ello trae consigo de que los Valores Tecnológicos no encuentren un contrapeso fuerte en Valores Racionales Democráticos. Un caso particular del modelo asiático sería el chino: el autoritarismo duro basado en la salvaguardia de la tradición (la comunista y la confucionista) convive con un autoritarismo ¿cada vez más blando? basado en una legitimidad sustantiva; el primero en el medio rural del interior de la nación, el segundo en las urbes costeras: es lo que Deng Xiao-Ping denominaba "una nación, dos sistemas". Fukuyama no comenta la particularidad china; en nuestra opinión, justamente por ser un tipo particular no se podría considerar como antagonista del Liberalismo, sino como un modo concreto de desarrollo en una sociedad compleja, anclada entre una cultura milenaria y con expectativas de ser primera potencia durante el siglo XXI. Mientras subsista con fuerza el Sistema de Valores Tradicional confucioniano habrá un contrapeso a los Valores Tecnológicos, puesto que no parece cuando escribimos estas líneas que puedan subsistir -quitando el caso especial de Hong-Kong- valores racionales democráticos. De modo que el caso chino nos indica que es posible perfectamente que conviva el Liberalismo como Ideología Sustantiva con otras fuentes legitimadoras del Poder (tradición), debiendo pagar ese "liberalismo" el peaje de ser sólo económico. Así, ¿porqué no considerar que el caso chino indica que el Fin de la Historia tan alegremente anunciado puede ser la derrota del verdadero Liberalismo gracias a su perversión en sólo un sistema económico?.

- Neobolchevismo nacionalista de la antigua U.R.S.S y alguno de sus satélites: Esta nueva "ideología" sería -más que un corpus integrado teórico- el resultado de intentar salvar el poder por la elite dominante (la "nomenklatura") tras la debacle comunista del quinquenio 1989-1993. En nuestra opinión, basa su legitimidad en una extraña mezcla de tradición, carisma y racionalismo-marxista. Decimos extraña por cuanto 70 años de Totalitarismo han provocado la paradoja de que un sistema ideológico y valorativo como el marxista (basado en la dialéctica del progreso y la revolución constante) se haya institucionalizado tanto física como mentalmente. Esa institucionalización, junto con la constatación de los desastres (económicos, ecológicos) que ha provocado la estatalización a ultranza, habría llevado a este sistema a buscar una nueva fuente de legitimidad para sobrevivir tras el colapso: el carisma del líder como soporte de la idiosincrasia cultural e histórica del grupo, o sea, la unión de mesianismo y nacionalismo; pero, eso sí, sin haber renunciado oficialmente al discurso racionalista (Putin es paradigmático: duro conductor de los ejércitos que salvan Rusia de los terroristas chechenos, pero fino gestor económico). Alumnos aventajados de este transformismo han sido, más que los líderes de la antigua Unión Soviética, los de la fenecida República Federal Yugoslava. Es destacable la reflexión de Malakhov et al (1993) en su artículo "Psicología Económica ante la implantación de un nuevo sistema socio-económico", sobre la necesidad de la Psicología de ayudar a promover un cambio ideológico en el antiguo ciudadano soviético que le permita acomodarse al sistema económico capitalista y al democrático liberal, y así "desinstitucionalizarse" de la ideología marxista. Una desinstitucionalización que debiera favorecer el afianzamiento de un cuadro de valores basados en una legitimación del poder sustantiva, racional y democrática.

- Teocracia islámica: Su legitimidad y sistema de valores se fundamentarían en la tradición y en un nacionalismo que es en última instancia anti-racionalismo y -por derivación- contrario a los postulados de la Cultura Occidental. La Tradición, en este caso, tiene un

fuerte componente religioso. Fukuyama no da importancia a esta ideología, quizás porque considere que más que ideología (en el sentido de creencias acerca del modo en que debería organizarse políticamente una sociedad), es subordinación de lo político al imaginario religioso. Aquí si creemos que Fukuyama infravalora las posibilidades de coexistencia entre una legitimación y sistemas de valores tradicionales-islámicos y una legitimación racional: el reciente caso de Irán , con el creciente deseo de gran parte de su población de crear una legítima democracia sin abandonar las directrices religiosas, nos indica que -sea cual sea el resultado de este intento- la evolución ideológica y valorativa en los países islámicos no debiera minusvalorarse o simplificarse hacia el Fundamentalismo.

Ya que la concepción de Fukuyama está influida por Samuelson y su Teoría de las Civilizaciones como placas tectónicas que chocan en puntos de fricción, parece olvidar nuestro autor ciertos bloques culturales-políticos, singularmente dos: el latinoamericano y el africano. Suponemos que esto es así porque da por sentado dos hechos: primero, que el primer bloque sigue la estela reaganiana del Liberalismo Económico y Político desde mediados de los ochenta; y -segundo- que África no tiene un modelo ideológico único sino que el norte africano se adscribiría a la Teocracia islámica combinada con dosis variables de nacionalismo según los países, mientras el África sub-sahariana sería una "caja negra" en cuanto a la cuestión ideológica: más que planteamientos ideológicos racionales tendríamos que hablar de tribales, basados en el carisma o la tradición. Creemos nosotros que una muestra del eurocentrismo ideológico de los pensadores occidentales -y Fukuyama lo es- es que consideren que ni África ni Latinoamérica pueden dar lugar a un marco ideológico propio: en la revista "El Viejo Topo" (1999, nº 128) se describen dos de las experiencias democratizadoras más singulares de esta época milenarista: el Movimiento Sin Tierra (un movimiento asambleario y cooperativista agrario brasileño que agrupa a casi 200.000 personas asentadas en 50.000 km2), y el Presupuesto Participativo (la utilización del entramado de la sociedad civil

para determinar el presupuesto municipal de Porto Alegre, una ciudad también brasileña de más de 1.300.000 personas); en ambos casos, la legitimación es sustantiva, pero no basada en una jerarquización de las relaciones (o sea en la autoridad) sino en la cooperación.

En resumen, para Fukuyama la "batalla" entre los diversos bloques culturales-políticos (el neo-bolchevista, el islámico, el asiático, el liberal-occidental, ...) se ha decantado por la victoria del Liberalismo, por cuanto es el único que ha evolucionado hacia la legitimación sustantiva sin perder su base racional: la Ley al servicio de las necesidades de los ciudadanos. Lo que Fukuyama no tiene en cuenta -a nuestro entender-- es que:

No es el Liberalismo la única legitimación sustantiva del Poder y de los Sistemas de Valores, sino que una legitimación sustantiva (eso sí, la que en nuestros tiempos ha alcanzado la "victoria") es el Liberalismo. O lo que es lo mismo que decir que la Historia no tiene ese Fin que tan pretenciosamente quiso ponerle Fukuyama en 1989.

Si el Liberalismo ha triunfado y también su Sistema de Valores (basados en el valor Libertad), eso no quiere decir que el valor Libertad sólo pueda encarnarse en el Liberalismo, sobre todo si consideramos que ya no se puede considerar valor patrimonio de una sólo ideología, al igual que tampoco lo es el valor Igualdad de las ideologías socialistas.

Por último, si la única legitimación es la sustantiva basada en procurar la Felicidad del mayor número de sujetos intentando resolver sus problemas cotidianos, ¿podemos hablar de Fin de la Historia cuando el Desarrollo Tecnológico soluciona los viejos problemas pero abre nuevos e inquietantes dilemas, desde qué hacer con el genoma humano a cómo utilizar las Nuevas Tecnologías de la Información para que no agranden la ya de por sí gran brecha entre los "ricos en información" y los pobres en la misma?.

Por último una reflexión. Si en China prima el Liberalismo económico sobre el político, si Rusia es liberal en lo económico y cada vez más nacionalista y reaccionaria en lo político, si en el Mundo Árabe conviven la autarquía y la

liberalización en lo económico con la democracia "islámica" y la teocracia en la Política, si América Latina puede que esté creando un modelo propio político, y si la Libertad de Mercancías coexiste sin vergüenza con la Marginalización de los inmigrantes en Europa, ¿De que tipo de Fin de la Historia y Triunfo del Liberalismo estamos hablando !?.

Liberalismo como ideología de la mundialización: el papel de la tecnología en el pensamiento de Fukuyama.

Tecnología y mundialización

La primera razón por la que el Liberalismo ha subsistido como ideología mundial era el ser la Ideología de la Legitimación Sustantiva; pero Fukuyama apunta una segunda razón: el Liberalismo es la única ideología que es capaz tanto de promover como de aceptar la mundialización que el desarrollo tecnológico promueve.

Para Fukuyama (1999 a), "la mundialización actual está respaldada por la revolución en la tecnología de la información [...]. Estos cambios dan autonomía a los individuos y son profundamente democratizadores en muchos niveles. Ningún país puede hoy desconectarse [...]". Esto es, el desarrollo tecnológico provoca tanto la extensión del ideario liberal como la necesidad para las sociedades que quieran desarrollarse tecnológicamente de introducir los postulados liberales-democratizadores en su acción política y de libremercado en el ámbito económico. Este es el ideario que desde los tiempos del ilustrado Rey Guillermo de Prusia en el siglo XVIII tiene cualquier tecnócrata: "primero el desarrollo económico que luego vendrá por añadidura el político y democrático" (¿y si no viene??).

Fukuyama, no sabemos si por propia intención o por una cuestión de traducción del original en inglés, asemeja Mundialización a Globalización. Como Jean-Michel Gaillard ha distinguido en un conciso y documentado artículo (1998), una cosa es el fenómeno antiguo y creciente de la mundialización económica (la economía-mundo), y otra bien distinta la Ideología de la Globalización. "Por su naturaleza y desde sus orígenes, el hombre es intercambio y mercado, productor y

consumidor; [...] está en búsqueda incesante de necesidades que satisfacer, de beneficios que conseguir, de ventajas por explotar, [...] de transformar su curiosidad en mercancía. La mundialización tiene como mínimo cinco siglos de existencia, [...] cuando Europa se lanzó al descubrimiento del mundo y acometió estructurarlo en su beneficio; [...] así entre 1500-1800 se instala una economía mundializada". Recuerda Gaillard que para Keynes "la internacionalización de la vida económica era entonces casi completa", a finales del siglo XIX, cuando las relaciones comerciales habían ya producido una interdependencia entre todas las naciones de la época. ¿Qué sería entonces la Globalización?. Gaillard (1998), da la respuesta al enfatizar que hoy en día, "queda planteado -como en 1914- el problema de la gestión (de la mundialización)": unos partidarios del darwinismo económico y de una gestión salvaje y liberal de la misma; otros -partidarios de un gobierno económico y financiero multilateral del mundo- prefieren una gestión de la mundialización politizada y regulada. Así, nadie es capaz de parar la imparable mundialización, "la aceleración de un proceso antiguo y estructural" como la vida misma; la lucha -quitando a los utópicos que reaccionan con lo que se podría llamar un pensamiento eco-fascista (El Viejo Topo, n° 114, Enero 1998)- se centra en el tipo de gestión a utilizar con ella. Así, el Neo-Liberalismo -con la excusa de no poner puertas al campo- intentaría que esa mundialización permitiera seguir manteniendo el actual status-quo entre aquellos países que antes mundializaron su economía -y por eso son ahora dominantes- y aquellos otros que durante siglos han existido sólo para procurar el beneficio de Europa y su Civilización. Esto es, la mundialización liberal es ideológica en el sentido de que expresa un "conjunto coherente de ideas, creencias y prejuicios relacionados entre sí que -aunque han sido elaborados por un grupo o un individuo aislado- pretenden influir de manera general sobre la organización y el ejercicio del poder en una sociedad" (Molina y Sotelo, 1998): influir para que las relaciones de colonialismo sigan subsistiendo *ad aeternum* bajo otros ropajes, por ejemplo afianzando las patentes y restringiendo las

transferencias tecnológicas de última generación a las naciones más desasistidas.

Fukuyama es liberal a la antigua usanza porque considera -a la manera del optimismo de Adam Smith- que el mercado por sí mismo se autorregula y que todos los intereses individuales de las naciones se anulan en un interés común planetario. La difusión de la Tecnología es -como la mano invisible de Smith- consustancial al Mercado, pues éste por su propia naturaleza tiende a ser global: el problema, en nuestra opinión, no es que la Mundialización sea un proceso histórico (que lo es) sino el quién y con qué objetivos (ideología) la administra. O lo que es lo mismo que preguntarnos, ¿cuáles son los valores que tienen los que administran la Mundialización, y cuáles quieren promover al administrar la misma?

Tecnología y evolución humana.

La Tecnología tiene otra función en la tesis de Fukuyama: no sólo apuntalar y provoca la mundialización-globalización, sino que es -junto con la tendencia natural del ser humano a su "reconocimiento" o autorrealización- el otro motor de la Evolución Histórica e -incluso- de la transformación del ser humano. Para Fukuyama (1999) es la Tecnología la que conseguirá acabar con la Historia Humana tal y como la entendemos; en este sentido afirma lo mismo que Neil Postman (1994) sólo que desde una perspectiva optimista: mientras Postman lamenta que la revolución tecnológica acabe con el legado racionalista de la Ilustración, Fukuyama ve en esta revolución la auténtica oportunidad para saltar de una vez por todas sobre la idea de Historia como lucha por la supervivencia humana.

Es en la única autocrítica a su razonamiento que hace Fukuyama a su planteamiento original de 1989, cuando más explícitamente se afirma el racionalismo-instrumental tecnológico de la ideología neo-liberal que propugna: "sólo uno de los cientos de analistas que discutieron *The End of History* ha comprendido su verdadera debilidad: La Historia no puede terminar puesto que las Ciencias de la Naturaleza actuales no tienen fin, y estamos a punto de alcanzar nuevos logros científicos que, en esencia abolirán la humanidad como tal [...]. El carácter

abierto de las actuales Ciencias Naturales indica que la biotecnología nos aportará en las dos generaciones próximas las herramientas que nos van a permitir alcanzar lo que no consiguieron los ingenieros sociales del pasado. En ese punto, habremos concluido la Historia Humana porque habremos abolido los seres humanos como tales. Y entonces comenzará una nueva Historia Posthumana" (Fukuyama, 1999)

¿Cómo explica el autor el cambio del Fin de la Historia al Comienzo de la PostHistoria?. Fukuyama intenta en el artículo - rectificación de 1999 hacer pasar el testigo como motor de evolución histórica de las tecnologías "duras" o físicas a las actuales tecnologías "blandas" o virtuales, con lo que pasa a afirmar lo contrario que exponía en 1989:

En "El Fin de la Historia", Fukuyama da la victoria a la visión del mundo liberal sobre la marxista, con lo que la Historia Humana ha terminado al concluir la dialéctica que la gobernaba: "cautivo y desarmado el ejercito.... la guerra ha terminado".

En "Pensando sobre el Fin de la Historia 10 años después", la Historia Humana acaba porque la Tecnología está consiguiendo superar las limitaciones de la naturaleza humana, y está en ciernes un nuevo ser -heredero del hombre- al que podríamos denominar Post-Hombre.

Mientras en el primer texto, acaba la Historia Humana pero continúa el Hombre (el hombre en su acepción racionalista), en el segundo la Historia concluye porque ya no existe ese Hombre. Nos podríamos preguntar (y Fukuyama no lo responde): entonces, ¿qué tipo de persona surge?, ¿cuáles son las características (valores, personalidad, ideología) de ese nuevo tipo de Hombre?, ¿son acaso la de un sujeto tan tecnologizado que sus sentidos son sus instrumentos, y su personalidad depende tanto del instrumento que en realidad se confunde con éste último?. Postman (1994) y Sartori (1998) contestarían afirmativamente a esta última pregunta.

Este cambio de tercio nos parece más una auto-justificación que un desarrollo creíble de su teoría. O, ¿es que acaso en 1989 todo el mundo estaba convencido de que en menos de 10 años estaríamos incrustados de lleno en la

Era de la Tecnología Virtual, con la implantación masiva de una Red de Comunicación Mundial (Internet), la popularización de la informática o los avances en la investigación genética (o transgénica como también se la denomina)?. Además, ¿porqué pretende disculparse?. Quizás porque en 1989 acertó con el título y la tesis, pero en 1999 el mismo se da cuenta de que tenía puntos débiles: para acabar con los mismos, recurre a un ingenioso planteamiento: no es la Historia la que acaba, sino la Historia del Hombre. Así pretende Fukuyama terminar con la concepción hegeliana de la Historia como progreso, para dar paso a otra concepción de historia también progresiva pero cuyo sujeto ya no es el Hombre sino la Tecnología. Fukuyama, suponemos que sin saberlo, se convierte en un defensor de la TecnoPolis de Neil Postman (1995) y la Telepolis de Javier Echeverría (1999), la hiperconectada sociedad-ciudad cuyo único valor referente y estructurador es lo tecnológico.

Final: economicismo, liberalismo y misoginia en Fukuyama

El economicismo de Fukuyama, la reducción de lo social, político, individual e incluso ético a la esfera de lo económico y lo tecnológico es una constante en el pensamiento liberal de nuestros días: recordemos los postulados del premio Nobel Gary Becker sobre los fundamentos económicos del comportamiento humano, o las ideas del también Nobel Milton Friedman y su Escuela de Chicago.

Esta fe sobre la interrelación entre la economía y la sociedad se pone de manifiesto en libros y artículos de Fukuyama que inciden en los cambios sociales que provocan los económicos. Así en un artículo publicado con ocasión de la aprobación de la píldora anticonceptiva en Japón (1999 b), Fukuyama alerta sobre el problema social que tal hecho provocará: se socavarán el tradicional dominio masculino, las bases de la estabilidad familiar y -con ello- las del peculiar modo productivo paternalista y grupal de los trabajadores nipones. Tanto el sistema económico como el político y el social se verán influidos: las mujeres tendrán más poder, más capacidad de decisión, y reclamarán unos derechos hasta

ahora vedados, lo cual provocará tensiones en todos los ámbitos de la sociedad. En otro libro de reciente publicación, Fukuyama (1998) incide en la misma idea: la emancipación femenina y la llegada al trabajo remunerado de millones de mujeres, crea problemas en cuanto trastoca el orden social vigente y el rol milenario de los hombres como especialistas del trabajo; para Fukuyama, si el desarrollo histórico y el económico se mueven hacia la especialización, todo aquello que promueva el fin de la especialización natural (hombre=caza((mujer=procrea) es peligroso para el sacrosanto equilibrio social y mundial.

Lo chocante es que estas últimas reflexiones de Francis Fukuyama sean meramente económicas, y el autor no tenga en cuenta el papel de liberación y progreso humano que --a corto, medio y largo plazo-- tiene la integración laboral (y quien dice laboral dice política) de más de la mitad de la Humanidad.

Imaginamos que a Fukuyama, en esa visión histórica finalista que tiene, no le sienta muy bien que el Paradigma Paternalista de Dominio (Milbrath, 1990) sobre el que se ha basado la expansión económica occidental, ese paradigma que el cree es la culminación de la Historia Humana, empiece a estar en peligro por una nueva visión cooperativa y "femenina" de las relaciones sociales, políticas y personales. En una época en que la Tecnología bien empleada puede ayudar a terminar con el predominio de un sexo sobre el otro y con las ideas que el dominante ha impuesto durante milenios a sus propios miembros y a los del otro sexo, parecería como Fukuyama no puede admitir que ni la Historia Humana ha acabado ni la Tecnología acaba con el Hombre.

Sus razones tendrá para ver sólo lo que quiere ver.

Rresumen: el final de la historia como utopía tecnológica del pensamiento occidental.

La victoria de la razón como la utopía occidental.

Si se acepta una concepción de la Historia como combate entre ideologías, cuando el enemigo ha desaparecido y sus ideas han

quedado desacreditadas, la Historia ya no tiene razón de ser. Esta concepción dialéctica de la Historia es de naturaleza hegeliana marxista, pero ha sido -paradójicamente- reformulada por el Neo-Liberalismo. La concepción inicial marxista suponía que, vencida la clase burguesa por la proletaria, ya no quedaría más que una única clase, con lo que la Historia habría llegado a su punto de inflexión. La nueva concepción liberal del Fin de la Historia cree por el contrario que al haberse producido la debacle del modelo estatalista-marxista ejemplificado en los estados comunistas, ya no queda más que un único modelo aceptado de desarrollo de las comunidades: el que propugnan las leyes de la competencia, tanto en sus variantes económicas (el libre mercado) como políticas (la democracia representativa). Esta pretensión por parte de las dos corrientes antagónicas (marxismo-liberalismo) por certificar la muerte del otro, nos habla bien a las claras de que el pensamiento occidental es dialéctico a fuer de ser racionalista, y viceversa. Al final, la Historia del Pensamiento Occidental van a ser notas a pie de página a las obras platónicas (a su dialéctica) y aristotélicas (a su empirismo y racionalismo) ...

¿Por qué esta aspiración del pensamiento humano por intentar llegar a un final feliz? Quizás porque todas las ideologías en realidad son praxis de utopías. Luego, estudiar la Ideología supone conocer cual es la utopía sobre la que se asienta, el paraíso que pretende alcanzar.

¿Cuál es el paraíso que busca la Era de la Razón, esta era en la que estamos instalados desde la Ilustración y las Revoluciones de finales del siglo XVIII? Aquel en el que el hombre sería feliz -pleno en sus capacidades y deseos- puesto que ya no estaría determinado ni por sus limitantes biológicos ni por los límites provenientes de la Naturaleza, un paraíso al que se llegaría mediante el uso de la Ciencia y la Técnica. Y esta concepción es propia tanto del pensamiento marxista como del liberal: en este sentido, el Pensamiento Occidental heredero de la Época de la Razón -en sus dos variantes o modelos ideológicos, el liberal smithsoniano y el socialista-marxista- es expresión de un Paradigma "Paternalista Dominante" (Milbrath,

1990). Este paradigma se basa en la concepción del mundo como lugar donde poder actuar y al que poder dominar mediante la Tecnología: el mundo está sólo para el hombre, y la única razón de existir de la Tierra es que es el paraíso donde debe hacerse el Hombre un Dios (Judaísmo, Cristianismo...).

Esta concepción instrumental de la Historia y el Desarrollo Humano es peligrosa: ¿Qué ocurre cuando el medio (el instrumento) se transforma en meta y se olvida su función original? Surge una Sociedad Tecnologizada, un Mundo Feliz donde la Cultura (y Felicidad Humana) se reduce a los parámetros y posibilidades que ofrece la Ciencia y la Técnica. Autores como Turkle (1997), Sartori (1998), o Bruckner (1996) han tratado de dispar modo estas relaciones entre hombre e instrumento, para exponer la personalidad e ideología del hombre de finales del siglo XX y principios del XXI: bien para enfatizar lo positivo de las telecomunicaciones para la consolidación de un hombre internáutico (Turkle), bien para exponer visiones pesimistas de un ser humano que huye de la Racionalidad y se refugia en el victimismo y la irresponsabilidad (Sartori, Brucker, etc...).

Así, la visión que ofrece Eduardo Punset del Futuro es perfectamente compatible con la que ofrece Francis Fukuyama: Un mundo profundamente descentralizado e interconectado, tecnologizado, desideologizado... donde el Conocimiento (su búsqueda, acceso y utilización con fines hedonistas) será el valor referencial de todas las acciones humanas, ya sean individuales, ya sean colectivas. Una realidad que dará lugar incluso a un nuevo tipo de hombre, al que Fukuyama llamaría Post-Hombre.

Criticas a las utopías tecnológicas

Para terminar, indiquemos a continuación algunas de las críticas que se podrían hacer a las Utopías Computacionales-Tecnológicas. Tres críticas serían -en nuestra opinión- las principales:

- Hipertrofia del Estado. Uno de los representantes de la Utopía Tecnológica, Masuda con su Computopía (Aubach, 1985), admite el riesgo de que su optimismo

tecnológico se vea empañado por el riesgo de un Estado automatizado que provocaría una sociedad hipercontrolada. Las nuevas tecnologías permitirían a los poderes estatales un aumento y complejificación de su capacidad de control de la población, mediante formas de violencia escasamente perceptibles por los controlados. De este modo, la violencia (y falta de Libertad) seguiría existiendo, pero la conciencia sobre la misma sería baja por cuanto la expresión de la misma sería muy sofisticada: el sujeto se consideraría libre cuando en realidad para nada lo sería. El natural optimismo de Fukuyama pasa por encima de este espinoso problema (tan real ya en nuestro tiempo).

- Nueva polarización social: Existe el peligro cierto de se produzca una bipolarización entre aquellos que pueden acceder a las Nuevas Tecnologías y aquellos marginados del uso y propiedad de las mismas: En 1980, Murray Laver alertaba del problema social que podría provocar la aparición de las Nuevas Tecnologías de la Información [NTI]; igualmente Schaff, en 1985, expresaba su temor de que en una Sociedad basada en la preeminencia del Conocimiento y la Información como factor diferenciador de los sujetos y grupos y conformador de su identidad, apareciese una nueva estratificación social basada en dos clases: los que tienen acceso a las NTI y los que no; aquellos que saben y los que no saben. Schaff alertaba también de las alianzas entre los detentadores de ese nuevo poder informacional (los poderes militares, económicos y políticos) para mantener el status-quo nacional e internacional.

- Sobre-domesticación del comportamiento individual y pérdida de la función ética y valorativa: La conducta del sujeto socializado en sociedades hipertecnologizadas estaría sujeta a los roles, actitudes y valores esparcidos por los medios electrónicos y televisuales: Moya (cit. Aubach, 1985) alerta sobre la invasión tecnoburocrática que los Mass-Media hacen de los espacios de decisión personal. A este paso, las Ciencias Sociales y la Ética tienen muchas posibilidades de perder su razón de ser: la Psicología tiene el riesgo de convertirse en una Sociología, y la Personalidad puede pasar de

centrar su objetivo en lo individual a hacerlo en lo colectivo, volviendo a la vieja pretensión de Le Bon y su Psicología de Masas. Peor sería el caso de la Historia: si ya no puede servir como marco de comparación para el cambio de las condiciones de vida, porque hagamos lo que hagamos hemos llegado al final del camino, ¿cuál es la función de la Historia?, ¿reafirmar que desde que el Mundo es Mundo estaba predestinado a ser una Selva?. En cuanto a la Ética, perdido su origen fruto de la responsabilidad individual, iría camino de convertirse en un bien en venta, producto de unas "industrias éticas que van a proporcionar patrones de comportamiento que guiarán hasta la formación del carácter" (Aubach, 1985). El

único valor vigente estaría en aquello que puede producir resultados, consecuencias agradables de nuestros actos, con lo que el sujeto humano que de ello se derivaría sería uno muy parecido al "*Homo Economicus*" descrito por Ismael Quintanilla (1992).

¿Se convertirá la Tecnología y las posibilidades que ésta ofrece en la Religión del Tercer Milenio?

© Extractos de *Dos ejemplos de post-modernidad tecnológica: Eduardo Punset y Francis Fukuyama*, de Fernando R. García Hernández. Nómadas 2, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas

El estetoscopio del doctor Fukuyama. La indefensión de las clases medias se debe a la crisis de la izquierda

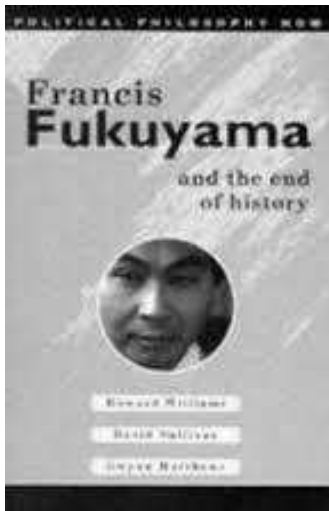
El doctor Fukuyama, de sólida formación filosófica, llegó en nuestro auxilio después de 1989 con su estetoscopio a la escucha del pecho del mundo con su polémico y mal comprendido diagnóstico sobre el fin de la historia. Habitados ya entonces a las tragaderas posmodernas en boga, hubo quien creyó que nos quedaríamos colgados de un limbo sin acontecimientos que terminaría con cualquier pasión ideológica o política. Ni era la intención de nuestro médico ni era exactamente este el diagnóstico.

El diagnóstico del doctor tenía que ver, de un lado, con el fin de las ideologías que ya habían dictaminado otros pensadores muchos años antes, desde Daniel Bell hasta nuestro castizo Gonzalo Fernández de la Mora. Era su parte más reaccionaria y adaptada, atención, a la tecnocracia. La otra, la más interesante —y socialdemócrata—, era que tras la caída del comunismo solo quedaba una forma política al alcance de los humanos y esta era la democracia liberal, idea en la que difería radicalmente de otro doctor de cabecera del mundo como fue el ya fallecido Samuel Huntington, profeta de una guerra de civilizaciones que ha venido fascinando tanto al antioccidentalismo islamista o confucianista como al supremacismo occidentalista que está en su origen.

Las revueltas árabes han demostrado que el ojo clínico del doctor Fukuyama era mejor que el del doctor Huntington. Mientras se sustancia este debate, cosa que puede llevar algunos años, nuestro médico de cabecera acaba de lanzar, en la revista *Foreign Affairs* de enero, un nuevo diagnóstico, provocativo en el título *El futuro de la historia*, con un guiño en forma de desmentido a *El fin de la historia*, y provocativo en su contenido: las clases medias occidentales se hallan en peligro y la culpa de que esto suceda es, entre otras cosas, de que la izquierda se ha quedado sin programa y sin ideas.

Francis Fukuyama empieza su artículo extrañándose de que la reacción a la crisis financiera global, hija del capitalismo desregulado, no haya provocado una fuerte reacción izquierdista en Estados Unidos, sino todo lo contrario: “Cabe pensar que el movimiento Occupy Wall Street ganará tracción, pero el movimiento populista más dinámico actualmente es el derechista Tea Party, cuya principal diana es el Estado regulador que intenta proteger a la gente normal de los especuladores financieros”.

Y de ahí la paradoja que lamenta el doctor. La válvula de escape populista de derechas contribuye a empeorar las desigualdades, precisamente porque “hace años que nadie en la izquierda ha sido capaz de articular, primero, un análisis coherente de lo que está ocurriendo en la estructura de las sociedades avanzadas con relación al cambio económico y, segundo, una agenda realista que tenga alguna posibilidad de proteger a la clase media”. Clara la enfermedad, y más clara la medicina: es cuestión de ideas, no de personas. **Lluís Bassets**



¿El Fin de la Historia? Notas sobre el espejismo de Fukuyama

La caída del Muro de Berlín, el 9 de noviembre de 1989, sorprendió a la opinión pública mundial, desconcertó a los políticos y dejó estupefactos a los intelectuales. Fue un evento que nadie previó —ni siquiera los futurólogos y, menos aún, los *political sciences*—, excepto Francis Fukuyama. En efecto, Fukuyama un año antes había vaticinado, en un artículo titulado ¿El fin de la historia?, el ineluctable triunfo del liberalismo sobre el bolchevismo y, en general, del modo de vida de las sociedades euroatlánticas respecto de las no occidentales. Fukuyama se inspiró en la filosofía de la historia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel para realizar su pronóstico.

LUIS R. ORO TAPIA

La visión de la historia en Hegel

La interpretación que Fukuyama realizó de los acontecimientos de la segunda mitad de la década de 1980 aparecía “avalada” por la autoridad intelectual del filósofo berlinés. Pero el éxito del artículo no se explica sólo por la filiación intelectual de su autor, sino que también porque en su momento brindó una explicación -bastante satisfactoria- de un proceso que a todos cogió por sorpresa. Más aún, acontecimientos posteriores a la caída del Muro, como la desintegración de la Unión Soviética y la disolución del Pacto de Varsovia, parecían corroborar a cabalidad la tesis de Fukuyama.

No obstante los aciertos del artículo en cuestión, sus planteamientos deben ser revisados. Por eso, es pertinente comparar las ideas del profesor de Harvard con las del filósofo berlinés. Ello, con el propósito de determinar hasta qué punto el planteamiento del primero se ajusta al del segundo.

Para cumplir con tal meta, mi análisis seguirá el siguiente itinerario. En primer lugar, esbozaré a grandes rasgos, en lo que el asunto en cuestión concierne, la concepción hegeliana de la historia. En seguida, expondré los principales aspectos del planteamiento de Fukuyama. Finalmente, trataré de determinar si existe compatibilidad entre las ideas de Fukuyama y las de Hegel.

Para Hegel la historia está signada por el devenir. En ella nada es eterno; todo es fugaz. Sus protagonistas y actores son las agrupaciones humanas, las entidades colectivas. Ellas son portadoras de un espíritu que está en incesante movimiento. Éste despliega de manera progresiva su racionalidad. Y en cuanto más se desarrolla más se incrementa la conciencia que tiene de sí mismo. El espíritu es libre en la medida que se auto-posee plenamente, es decir, en la medida que se torna más consciente de sí mismo.

El espíritu es inquieto. Ni siquiera en su momento de mayor plenitud cesa su movimiento. Por eso, cuando logra su madurez, al igual que una fruta que está en su sazón, se encamina hacia su ocaso hasta que finalmente se marchita y fenece. Pero al final del camino, en los últimos días del otoño, deviene en una nueva forma y adquiere así una nueva identidad. Es el comienzo de una nueva era. Ella también tendrá su momento de esplendor y posteriormente también desfallecerá. Pero desde las cenizas el espíritu volverá a resurgir azuzado por las pasiones y nuevamente se transformará en algo objetivo y configurará nuevas macroformas colectivas. Por eso, cuando declina el espíritu, es decir, cuando se agota una forma de racionalidad, las pasiones comienzan a desbordarse hasta que logran

erosionarlo y destruirlo, pero también –¡oh, paradoja!– comienzan a alentar el surgimiento de una nueva aventura de la razón, de una nueva creación del espíritu.

Una de las principales características de la lógica que rige a la historia universal es la omnipresencia de la variación. Esto es, del cambio, del devenir. Tal categoría –la de variación– da cuenta de la precariedad y volatilidad de las conquistas humanas. Tras ella subyace la certeza del carácter finito de las creaciones del espíritu. No obstante cuando él alcanza su plenitud, él y sus realizaciones parecen inmarcesibles. En momentos así, sus logros resoplan eternidad; sus creaciones exudan inmortalidad; sus éxitos parecen insuperables. Pero ello es sólo un espejismo de la razón triunfante. Lo real, lo sempiterno, es otra cosa: la fugacidad, el cambio, la metamorfosis.

¿Qué entiende Hegel por variación? Hegel, en su obra *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, configura de manera nítida la categoría de variación. En ella sostiene que “la más rica figura, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia. En la historia caminamos ante las ruinas de lo egregio. La historia nos arranca de lo más noble y más hermoso [...] Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es perecedero. Todo parece pasar y nada permanecer. Todo viajero ha sentido esta melancolía. ¿Quién no ha estado entre las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis o Roma, sin entregarse a consideraciones sobre la caducidad de los imperios y de los hombres, al duelo por una vida pasada, fuerte y rica?”

Los individuos realizan sus fines particulares en el mundo histórico que el espíritu ha configurado, es decir, en el orden político que él ha instituido. Pero las pasiones personales instigan la consecución de los fines individuales y éstos no siempre son compatibles con las metas colectivas, sobre todo en las épocas en que el espíritu del pueblo comienza a declinar. En efecto, en la etapa formativa y ascendente de un pueblo las pasiones propulsan al espíritu, pero una vez que éste alcanza su madurez ellas tratan de barrenar su hegemonía.

Pero el derrumbe de los Estados, el colapso de los imperios y la muerte de las civilizaciones no implica en modo alguno el fin de la historia. La vida y la historia continúan. El espíritu después del ocaso resucita, vuelve a rejuvenecer, adquiere nuevos bríos, cuaja en nuevas formas y afronta y resuelve nuevos problemas. En efecto, él se despliega una vez más, alcanza el umbral de su nuevo horizonte, y otra vez se hace consciente de sí mismo y se torna libre.

Por cierto, el espíritu experimenta una incesante metamorfosis, en cuanto cuaja en una forma la colma de plenitud, pero una vez que ha alcanzado la madurez, su propia dinámica trasciende la forma y la destruye. Al respecto Hegel sostiene que “en la historia vemos al espíritu propagarse en inagotable multitud de aspectos, y gozarse y satisfacerse en ellos. Pero su trabajo tiene siempre el mismo resultado: aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo. Cada una de las creaciones, en que se ha satisfecho, se le presenta como una nueva materia que exige nueva elaboración. La forma que ésta ha recibido se convierte en material que el trabajo del espíritu eleva a una nueva forma”

Las categorías de variación y rejuvenecimiento dan cuenta de las incesantes mutaciones que se producen en el decurso de la historia universal. No obstante, y a pesar de ellas, la naturaleza humana permanece incólume. ¿Qué permanece inmutable en ella? La tensión existente entre las pasiones y la razón; entre el alma y el espíritu; entre lo dionisiaco y apolíneo. Tales polaridades son las que alimentan el antagonismo y suscitan la incesante transformación del mundo histórico. Por cierto, la naturaleza humana –según Hegel– permanece invariable, en cuanto sigue siendo “la misma y única esencia [a pesar de] las más diversas modificaciones”.

Pero si la naturaleza humana –concebida de manera hegeleana– permanece invariable, ¿será posible que ella alguna vez logre construir un orden perfecto y armónico, es decir, sin contradicciones ni antagonismos? De acuerdo a lo expuesto, la respuesta a esta pregunta sería negativa. Ahora bien, si tuviese una respuesta positiva no sólo sería factible el fin de la

historia, sino que además el fin del hombre en cuanto tal, es decir, como mixtura de pasión y razón. Tal mixtura es la que otorga identidad al hombre, a pesar de la espectacularidad de los cambios, y si ella se transmutase en algo radicalmente diferente, esa nueva entidad ya no podría ser calificada de humana.

Revisión crítica del planteamiento de Fukuyama

En este apartado centraré mi análisis en dos aspectos del planteamiento de Fukuyama. Intentaré, por una parte, detectar las flaquezas de su discurso desde una óptica exclusivamente intelectual y, por otra, trataré de confrontar su diagnóstico con la experiencia histórica para determinar si existe concordancia entre sus ideas y la realidad factual. Al proceder de esta manera no creo que desvirtúe el planteamiento de Fukuyama, porque de acuerdo a su línea de razonamiento ambas dimensiones están entrelazadas.

El fin de la historia para Fukuyama supone la finalización de los conflictos ideológicos. Fukuyama entiende la historia como un drama que tiene por protagonistas a las ideas; y, en tal sentido, ella sería la expresión de las pugnas ideológicas. Entendidas así las cosas, es factible conjeturar, que la historia alcanzaría su máxima intensidad en los siglos correspondientes a la modernidad; llegando al punto más alto en el período que va de 1917 hasta 1989 (años de paroxismo ideológico), vale decir, desde el comienzo de la Revolución Bolchevique hasta la caída del Muro de Berlín.

Lo que interesa aquí es consignar que para Fukuyama la historia supone enfrentamientos no sólo de las ideologías, sino que también de las ideas. Entonces, el fin de la historia implica el fin de las pugnas, sean éstas de índole ideológica, en sentido estricto, o no. Por consiguiente, en el mundo poshistórico, afirma Fukuyama, “no hay lucha en torno a grandes asuntos y, en consecuencia, no se precisa ni de generales ni estadistas”. En suma, el mundo poshistórico en su madurez es un mundo sin conflictos.

Respecto a la tesis del fin del antagonismo, los errores en que incurre Fukuyama, en mi opinión, son cuatro. Primero, parte del

supuesto que el conflicto solamente es suscitado por una disparidad de criterios en torno a los fines; no obstante, el conflicto también puede surgir como una disputa respecto a los medios para alcanzar un fin. Segundo, los antagonismos no sólo son suscitados por motivaciones ideológicas sino que también por intereses de variada índole y, en general, por las pasiones y por una variedad de móviles extra racionales. Tercero, las razones por las cuales los hombres entran en pugna son cambiantes en el tiempo; dicho de otro modo: no sabemos qué entidades pueden suscitar confrontaciones en el futuro. Cuarto, en el supuesto que exista un dispositivo de reglas para encausar los antagonismos es probable que el conflicto surja en torno a la interpretación de dichas reglas.

Por otra parte, en lo que concierne a la tesis del Estado Homogéneo Universal, es pertinente consignar que es una noción que permanece indefinida en el planteamiento de Fukuyama. Sin embargo, es posible presumir que dicha noción supone un tipo de asociación política supranacional propia del mundo poshistórico, es decir, de un mundo en el que no existen conflictos o por lo menos donde están ausentes los antagonismos de envergadura.

Este punto es discutible, como ya lo hice notar. No obstante, podemos obviar la objeción suponiendo (aun contra la evidencia empírica) que la naturaleza humana en todas sus manifestaciones es intrínsecamente pacífica y altruista. Si fuera así, se podría aceptar la tesis del fin de la historia sin mayores problemas. Incluso es posible imaginar que los hombres se pueden agrupar en instituciones que tienen una configuración legal similar y que además ellas se sustentan en una misma fuente de legitimidad. Entonces, ¿cuál es la objeción? El punto discutible es que dicho Estado sea universal.

Recordemos que el Estado es un tipo de asociación política que se constituye, por una parte, para proteger a la población que está al interior de sus propias fronteras con el propósito de sofocar las relaciones intempestivas entre los individuos y, por otra, para proteger a la población de las agresiones de aquellos individuos o asociaciones que están más allá de sus fronteras. Las asociaciones

(incluido el Estado como la asociación política suprema) se articulan en torno a intereses. Las finalidades que incitan a los individuos a agruparse en unidades políticas son, básicamente, tres: en primer lugar, se aglutinan para conservar su propia vida frente a la agresión de otros; en seguida, para preservar su propiedad de la rapiña de terceros; y, finalmente, para velar por la peculiar concepción que la asociación tiene de su propia seguridad, como asimismo de lo bueno y deseable.

Mas los intereses que cohesionan a los individuos son variables, porque no todos los hombres valoran de igual manera la realidad, por ende, no todos se aglutinan y orientan su acción en función de las mismas valoraciones. Suponer lo contrario sería utópico. Por cierto, uno de los rasgos del pensamiento utópico - consigna Isaiah Berlin- es que éste “presupone que los seres humanos como tales buscan las mismas metas esenciales, idénticas para todos, en todo momento y en todas partes”. De manera, pues, que resulta utópico suponer que todos rigen su conducta atendiendo a los mismos intereses.

Por consiguiente, no es plausible suponer que todos los individuos se van aglutinar de manera espontánea en una misma entidad, en circunstancias que ellos tienen diferentes intereses y, por añadidura, desiguales motivaciones. En consecuencia, la configuración de un Estado Homogéneo Universal no resulta del todo factible, no porque sea técnicamente imposible, sino por el antagonismo de intereses y por la heterogeneidad de valoraciones. Ambos constituyen un obstáculo difícilmente esquivable.

Las anteriores consideraciones no tienden a erosionar el discurso de la globalización. La globalización es un *factum*. Pero el hecho de que el mundo actualmente sea una totalidad interconectada no implica en modo alguno que funcione como una unidad.

Como ya lo hizo notar con cierto matiz de ironía Carl Schmitt en 1932, la única razón para que la humanidad constituya un Estado planetario es la presencia de una amenaza que

provenga de más allá de la biosfera, por tanto, se requiere la existencia de un enemigo que sea común a todo el género humano. La ironía de Schmitt apunta a poner de relieve un hecho básico: que las asociaciones políticas se constituyen en función de intereses comunes. Así por ejemplo, las alianzas políticas tanto entre individuos como entre los Estados se constituyen, como observó certeramente Maquiavelo, “o para defenderse o por miedo a ser atacados o para sacar algún beneficio”. Luego, en el corazón de la política está el interés; el interés que lleva a asociarse, pero que al mismo tiempo suscita conflictos entre los aliados. La amistad política, como observó Aristóteles hace veinticinco siglos, es una amistad quejumbrosa.

En suma, Fukuyama se solaza con la idea de un mundo sin conflictos y de una humanidad que será capaz de organizarse en un Estado Homogéneo Universal. Por cierto, Fukuyama tiene la expectativa de que Occidente, y con él todo el planeta, llegará a una etapa (más temprano que tarde) en el que no habrán grandes conflictos y, por lo tanto, un mundo donde ya no existirán crisis que tensen el sistema. En definitiva, según Fukuyama, el modo de vida occidental se extenderá por todo el globo y junto a él la paz y las comodidades del Estado Homogéneo Universal.

Fukuyama, sin embargo, parece no conocer, o por lo menos no poner reparo, en una peculiaridad distintiva de Occidente, a saber: la idea de crisis. Occidente siempre está tensado por algún tipo de conflicto. En Occidente no hay órdenes sociales, políticos, económicos, o de otra índole, dados de una vez para siempre, porque él está en incesante mutación. Tal peculiaridad la identifica con nitidez Karl Jaspers cuando afirma que “Occidente no es estable en ningún sentido; en ello radica su permanente inquietud, su constante insatisfacción, su incapacidad de contentarse con algo perfecto y acabado”. En consecuencia, una de las características distintivas de Occidente es que éste vive en crisis. La idea de crisis, como asimismo la capacidad de transmutación, es consustancial a Occidente.

En efecto, en Occidente no hay soluciones incuestionables que tengan una validez intemporal, absoluta, definitiva. No obstante, en momentos excepcionales de su devenir histórico ha tenido la ilusión de eternidad; de haber alcanzado el orden definitivo y perfecto; son momentos fugaces, “de plenitud, aparentemente armoniosa y definitiva y, por lo mismo, ingeniosamente seductores”, afirmaba el historiador Héctor Herrera Cajas, en 1983, cinco años antes que Fukuyama enunciara su controvertida tesis del fin de la historia.

En este contexto, la tesis de Fukuyama es un espejismo más, entre otros. Ilusiones similares también se han tenido en el pasado. Son los fugaces Siglos de Oro, en los cuales, según José Ortega y Gasset, el hombre “tiene un mínimo de problemas sin resolver”. En ellos la vida exhibe su dimensión esplendorosa y luce un rostro sonriente, lozano, primaveral, pero fugaz. En definitiva, son los momentos estelares de una civilización; momentos como el Siglo de Oro de Pericles o el siglo XIII de nuestra era. Son coyunturas, asevera el profesor Herrera, “en que parece que se vive un estado de armonía, en que todo ha sido resuelto”; sin embargo, “allí ya están incorporados los fermentos de la crisis a esa situación histórica” y que eclosionarán en las décadas siguientes.

En suma, la tesis de Fukuyama que sostiene la superación definitiva de los antagonismos y el surgimiento de un Estado Homogéneo Universal, es difícilmente admisible por las razones anteriormente expuestas.

Algunas consideraciones finales a modo de conclusión

Estimo que los planteamientos de Fukuyama, por los menos en dos aspectos, no

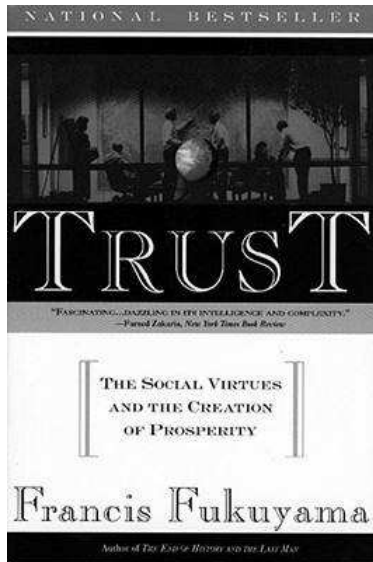
se ajustan a cabalidad al pensamiento de Hegel. Uno de ellos concierne al triunfo del liberalismo y el otro al fin de la historia.

Respecto al primero, cabe preguntarse si la concepción del liberalismo que tenía Hegel es la misma que tiene Fukuyama. Dicho de otro modo, ¿utilizan, ambos autores, la misma palabra con idéntico significado? Personalmente creo que el liberalismo al que se refiere Hegel es diferente del de Fukuyama, por los menos en dos aspectos. Por una parte, la concepción del individuo que tiene Hegel no es atomista, en el sentido de individualista, puesto que para Hegel el individuo es siempre un sujeto colectivo, una agrupación, un pueblo. En cambio, para Fukuyama el individuo es siempre una persona, esto es, un sujeto singular. Por otra parte, la concepción de la libertad que tiene Hegel es, por decirlo de alguna manera, “orgánica”, en cuanto el individuo es libre en la medida en que participa conscientemente del espíritu del pueblo y se realiza al interior del Estado. Fukuyama, en cambio, concibe la libertad en términos negativos, es decir, como libertad frente al Estado.

Respecto al segundo aspecto, cabe señalar que Hegel concibe un final de la historia, pero en términos religiosos, es decir, como consumación de los fines y designios de la Divina Providencia. Fukuyama, en cambio, concibe el final de la historia en términos estrictamente seculares.

Quizás la visión de Fukuyama del fin de la historia se asemeja más al ideal de la paz perpetua de Kant, con su confederación de repúblicas que constituyen un gobierno mundial, que a la tesis del fin de la historia que concibe Hegel.





Trust: ¿qué tanta confianza conceder a Francis Fukuyama?

El 11 de mayo de 1831, Alexis de Tocqueville y Gustave de Beaumont desembarcaron en la isla de Manhattan. Con el disfraz de viajeros -ese híbrido histórico que en el siglo XIX concentraba al explorador, el científico y el pensador social- pasarían nueve meses inmersos en búsquedas distintas: el carácter social ligado con la forma del gobierno norteamericano y un pretexto para escribir una novela decimonónica. De la literatura de Beaumont poco se sabe. Tocqueville, en cambio, alcanzaría indiscutible solidez como columna conceptual del gobierno comparado.

EDUARDO A. BOHÓRQUEZ

La democracia en América esbozaba la relación entre algunas expresiones de la naciente cultura norteamericana y la operación de ciertas instituciones políticas. Con el reconocimiento del espíritu público y la cooperación social como contrapeso del individualismo, Alexis de Tocqueville proponía la existencia de "virtudes sociales" necesarias para consolidar un gobierno como el norteamericano.

Siglo y medio después, Francis Fukuyama (el hombre que ha sido ubicado como emisario del conservadurismo, historicista complacido y defensor incondicional del proyecto de vida norteamericano) recupera a Tocqueville para darle una nueva proyección al discurso económico del "fin de la historia". "El arte de la asociación se convierte entonces en la madre de la acción, estudiada y aplicada por todos". A partir de los planteamientos de Tocqueville, Emile Durkheim (en tanto defensor entusiasta de las organizaciones ubicadas entre el Estado y la sociedad) y Max Weber (por lo que respecta a las virtudes sociales), Fukuyama concibe la capacidad para constituir "asociaciones" como atributo fundamental para el éxito económico, como el vínculo que estimula la formación de economías saludables. La cultura, como elemento básico en la generación de riqueza social; el desarrollo de entidades intermedias como mecanismo para enfrentar los retos económicos del siglo XXI.

Fukuyama asume que el concepto confianza es el mecanismo determinante en la aparición del capital social necesario para el desempeño "óptimo" de las estructuras productivas en las naciones. A lo largo de su nuevo libro, *Trust* ("Confianza, las virtudes sociales y la creación de prosperidad") continuación del "Fin de la historia y el último hombre", el autor busca replantear el entramado económico de fin de siglo a través del pensamiento sociológico y el culturalista. Tocqueville y Durkheim como contrapeso al fundamentalismo de la economía neoclásica de autores como Stigler, Becker y Friedman. Con estas coordenadas, el autor ofrece un tomo que puede dividirse en cuatro grandes líneas y un corolario: 1) la confirmación de la tesis del "fin de la historia" y el deceso de la "ingeniería social"; 2) una crítica sutil al radicalismo de los economistas neoclásicos, en tanto ajenos a las facetas cultural y sociológica de los pueblos; 3) la subdivisión del mundo atendiendo al grado de confianza y capital social; 4) la defensa de la gran corporación como símbolo de las economías deseables. Lo anterior resume la postura de Fukuyama como un enfrentamiento decidido a la intervención estatal en materia económica.

Una versión social de la economía de mercado

Emulo confeso del filósofo Alexander

Kojève (quien tras confirmar el "fin hegeliano de la historia" asumió la fascinación del mundo poshistórico y se incorporó a la exquisita burocracia de la Comunidad Económica Europea), Fukuyama no disimula su postura económica. En su versión del mundo, "la más alta ambición de la mayoría de los gobiernos en sus políticas macroeconómicas es asegurar el abasto de dinero y controla; los grandes déficit presupuestarios, sin producir daño". Al "abandonar la promesa de la ingeniería social, virtualmente todos los observadores serios entienden que la vitalidad de las instituciones políticas y económicas liberales depende de la salud y dinamismo de su sociedad civil. De forma consecuente, "el bienestar de una nación, así como su habilidad para competir, está condicionado por una característica sencilla y persistente: el nivel de confianza inherente a una sociedad. Esto cierra el diagrama económico de Fukuyama, pues, si partimos del hecho de que la ingeniería social (planeación centralizada, hegemonía del Estado como actor económico, autoritarismo en el diseño de las políticas económica e industrial) resulta insatisfactoria, mientras que el dinamismo económico es consecuencia de la capacidad de los miembros de la sociedad para trabajar en forma conjunta y obtener propósitos comunes mediante grupos y organizaciones -confianza-. Sólo aquellas naciones que puedan construir sistemáticamente niveles aceptables de capital social, podrán enfrentar con relativa tranquilidad los retos económicos de fin del milenio. Perfecciona con ello la postura económica neoclásica, completando lo que él mismo llama el "veinte por ciento faltante": a saber. la proporción de error que los economistas neoclásicos mantienen al dejar de lado las expresiones culturales de las sociedades y concentrarse en los instrumentos financieros y monetarios.

Confianza y solidaridad: ¿conceptos fraternos?

Fukuyama llega al punto donde la confianza al interior de una sociedad repercute en la conformación y desarrollo de sus estructuras económicas. En coincidencia con el caso mexicano donde recientemente se

recuperó el concepto de solidaridad como marco para la planeación social, un elemento con la fragilidad subjetiva de la confianza condiciona acciones económicas y explica el rumbo del bienestar. Así, si se es solidario" o "si se confía", pueden establecerse aquellos vínculos sociales que repercuten en las condiciones económicas. La diferencia central entre estos conceptos está definida por los objetivos que procuran. En lo que toca a la confianza, ésta constituye -según Fukuyama- un aditivo social para organizar empresas que rebasen los marcos familiares y generen riqueza (en el sentido más próximo a Adam Smith). Por su parte, la solidaridad se ejerce entre quienes están en apuros, tratando de hacer más llevadera su condición económica o social.

En el mismo sentido, el nivel de asociación extrafamiliar con fines económicos claros, lo que Fukuyama llamaría una organización económica profesional, no parece haberse desarrollado de forma extensiva. Ya sea por el determinante cultural que Trust plantea, o por la necesidad de suplir esta carencia en "capacidad organizativa" mediante la participación estatal, el hecho es que las grandes corporaciones son escasas en este país, cuando menos -y ésta sería la tesis del autor- al margen de las estructuras familiares. El caso contrario quedaría ejemplificado por las corporaciones de actividad transestatal -Kodak, Toyota, Siemens, entre otras- donde se han establecido formas de trabajo y jerarquías novedosas atendiendo a la confianza entre patrones y empleados y, en general, entre quienes forman parte de los procesos productivos.

Bienvenidos sean los países de la confianza

Apoyados en el argumento anterior, queda por preguntarse si la escasez de confianza es reversible, y si la existencia de corporaciones construidas en un ambiente familiar es necesariamente obsoleta. De acuerdo con Fukuyama, la escasez en la confianza, ese déficit cultural de sociedades familiares como Taiwán, Hong Kong, China, Francia y parte de Italia, puede y ha sido sustituida por la actividad económica de la familia (desde la mafia hasta el clan) y el Estado. Así las cosas,

cuando las empresas familiares ascendentes se ven en aprietos, los gobiernos de países con estas características se incorporan como reemplazo de las primeras o las apoyan mediante subsidios. Muy distinto sería el caso de las sociedades con alto grado de confianza generalizada, donde una "fuerte propensión a la sociabilidad espontánea" permite que naciones aparentemente antagónicas en sus manifestaciones culturales, como Japón, Alemania o Estados Unidos, encuentren un nexo novedoso que las coloca en el mismo bando. La naturaleza social de estos países, según el autor y el número de supercorporaciones existentes dentro de estas sociedades, las colocaría en un espacio privilegiado para encarar las tensiones comerciales de los próximos años. Donde no queda clara una salida satisfactoria es en el caso de las sociedades individualistas, como Rusia, los países excomunistas y una parte del interior de Estados Unidos, pues, a falta de organizaciones familiares o voluntarias sólidas, la capacidad de la sociedad civil para producir prosperidad se ve fuertemente limitada. Como podría suponerse, esta redefinición del mercado global constituye una nueva versión de la derrota del bloque comunista, ahora dependiente de los bemoles de la antigua superestructura marxista. En este caso, Fukuyama tampoco oculta su posición — curiosamente- ideológica.

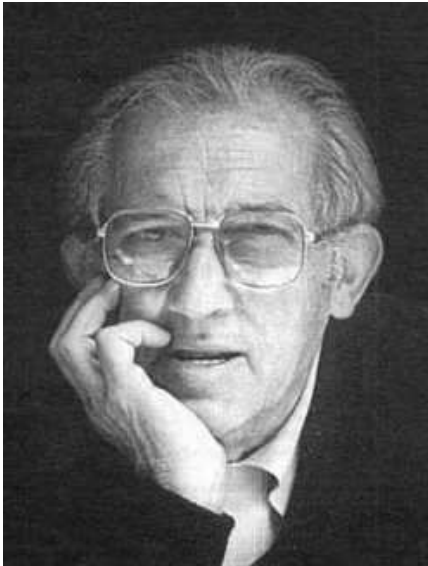
¿Dónde escapa Francis Fukuyama a su propia ideología?

Aun cuando el autor de *Trust* recurre a los clásicos para pro-mover la existencia de asociaciones intermedias entre la sociedad y el Estado; formula una crítica a la visión incompleta de los economistas neoclásicos; postula una recuperación de conceptos no económicos como el de capital social; redefine la economía global en términos de la confianza; promueve la aparición de una empresa mucho más cercana a los empleados, con jerarquías inteligentes, auténticamente profesional, en el fondo, su disertación atiende más al problema de la participación estatal en la economía, que al tema de la confianza o el capital social. En realidad, Fukuyama hace una exaltación de las grandes corporaciones en la búsqueda de un

contrapeso a la intervención del Estado en la economía, pero no enfrenta el problema de la distribución de la riqueza y, cuando menos en principio, si la consolidación de la empresa profesional resolvería el tema de la generación de empleos o el sacrificio social en nombre de la competitividad. Valdría la pena preguntarse si la "explicación sociológica" de Fukuyama no es más que la contraparte económica de su alegato sobre el fin de la historia. Una defensa indirecta del *laissez-faire* con tintes culturalistas.

La propuesta de Fukuyama queda entonces atada por su propia argumentación. Lo que parece una arriesgada crítica al racionalismo en la toma de decisiones económicas se confunde con una ostensible preferencia por la gran corporación —que enfrenta dificultades económicas mucho menores a las de algunos estados-nación— y sus valores intrínsecos. Y, aunque esto no tendría nada de peculiar tomando en cuenta el desempeño de estas microempresas, adquiere relevancia si se recuerda que éstas no pueden ni paliar ni resolver los profundos retrasos en los mínimos de bienestar de numerosos estados en proceso de industrialización. Aun concediendo que la empresa privada siempre ha sido más eficiente que la pública, el problema por resolver está determinado por la forma en que la organización de las empresas permite hacerlas competitivas a nivel global sin que, parafraseando al propio Fukuyama, produzcan daño a las sociedades.

Francis Fukuyama es un hombre inteligente, que sabe proponer temas arriesgados, que detona discusiones importantes. Altamente verosímil, su interpretación de la economía en función del capital social no es caprichosa. De hecho, es un alegato provocativo en favor de un discurso económico más complejo y de mayor riqueza social. Pero esto no es suficiente. En el trasfondo quedan las preguntas sobre los actores del cambio: ¿grandes corporaciones?, ¿gobiernos reformistas?, ¿nuevas democracias?, ¿una sociedad civil que se compromete con sí misma? Queda en el lector la sensación de enfrentar un autor arriesgado y mordaz, en el que sin embargo no podemos confiar demasiado. © *Este País* 60, marzo 1996



Los motivos de la resistencia a la tesis del «Fin de la historia» en el sentido de Fukuyama

La «resistencia» ante el avance de las tesis de Fukuyama puede estar alimentada, desde luego, por fuentes muy diversas que acaso serán confundidas por quienes sólo las vean desde la perspectiva de su unidad frente al enemigo común; pero estas fuentes están acaso más distantes entre sí de lo que cada una de ellas puede estarlo respecto de la misma tesis a la que se opone. Un marxista ortodoxo y un musulmán integrista, mutuamente incompatibles, sin duda ninguna, no pueden considerarse más próximos entre sí por el hecho de su coyuntural alianza contra esa ideología nipón-americana que se expresa en el artículo del nipón-americano

Fukuyama y en la que parecen enlazados también, no menos coyunturalmente, el «extremo Oriente» y el «extremo Occidente»; los videos y las cadenas estéreo con la democracia parlamentaria y la economía libre de mercado.

GUSTAVO BUENO

No es posible, en esta ocasión, analizar circunstanciadamente los diversos recursos de los cuales dispone cada una de las concepciones del fin de la historia, cuyo «sistema» hemos esbozado en los párrafos precedentes, en el momento de «oponer resistencia» a una tesis como la de Fukuyama. Dejaremos de lado los «frentes radiales» de resistencia —el ecologismo escatológico, por ejemplo—, así como los «frentes angulares», que creen saber que la historia no puede acabar al menos hasta tanto no sobrevenga el «reinado del Anticristo», o los «contactos en la tercera fase». Nos atenderemos únicamente a los «frentes circulares», es decir, a aquellas formas de resistencia que se apoyan en la misma «materialidad inmanente» de la historia social, política o económica (o de la antropología social, política o económica).

Por lo demás, la resistencia a la tesis del fin de la historia de Fukuyama se organizará en dos líneas bien diferenciadas sin perjuicio de sus interacciones, no siempre recíprocas: la que llamaremos «línea de resistencia histórico positiva» (que se dibuja en el plano fenoménico y, más aún, métrico, de las fechas del tiempo histórico: años, décadas, siglos, incluso milenios) y la que llamaremos «línea de

resistencia histórico fundamental» (que se dibuja en el plano esencial «axiomático» de los principios ideológicos relativos a la «naturaleza y destino del ser humano», que actúan explícita o implícitamente en todo aquel —incluido el historiador positivo— que toma partido en el debate).

La tesis sobre el fin de la historia puede, en efecto, plantearse en el contexto de un horizonte métrico de significado pragmático —una década, un siglo...—, o puede plantearse con abstracción de todo contexto métrico o, lo que es lo mismo, declarando indefinidos los valores métricos, o incluso tomando como horizonte una métrica de inmensidad tal —pongamos por caso, los diez mil millones de años que algunos astrofísicos conceden aún al sistema solar— que pueda hacerse equivalente con la simple ucronía política. Un «marxista ortodoxo» puede compartir con Fukuyama la tesis del fin de la «historia positiva» de la humanidad, pero discrepar diametralmente en el diagnóstico de nuestra época, como momento en el cual este fin está ya cumpliéndose. Es obvio que esta discrepancia «de fechas» es sólo la manifestación métrica (fenoménica) de una discrepancia de principios (la que existe entre el

considerar a la historia positiva como «historia» sin mas, o como «prehistoria» de la humanidad), no sólo discrepancia en la aplicación de los mismos principios.

No es difícil advertir que los debates que, en los medios de comunicación de masas, se han sostenido en torno a la cuestión del fin de la historia, suelen mantenerse también en el plano «métrico», lo que se comprende teniendo en cuenta el significado pragmático de la cuestión. Más aún, cabría afirmar que estos debates no hubieran alcanzado la intensidad y la difusión que les han caracterizado si hubieran estado referidos a un futuro astronómico («¿cuán largo me lo fiáis!») o simplemente a un futuro indefinido, no tanto utópico, cuanto ucrónico. Pero, reconocido esto, también nos parece que es posible advertir que, en el fondo de los debates «métricos» (sobre el final de la Unión Soviética, sobre la consolidación planetaria del capitalismo), están actuando «en primera persona» los principios de cada cual, principios relativos precisamente a la historia universal (puesto que incluso cuando se tiene a la vista la historia particular de nuestro entorno —Europa, América del Sur, &c.— no podemos dejar de referirnos, aunque sea negativamente, a la historia universal); se están contraponiendo las propias concepciones del hombre y de la historia a concepciones alternativas, y todo ello, de modo enmarañado y confuso. Esto es precisamente lo que nos invita a tomar distancias respecto de las posiciones contendientes, a tratar de regresar hacia sus efectivas coordenadas, por simples que ellas sean una vez establecidas (no hay por qué suponer que estas coordenadas, desde las cuales esperamos «controlar» el alcance de los respectivos movimientos, hayan de ser abstrusas, profundas o «complicadas»). Tomaremos en cuenta, en esta ocasión, y del modo más breve que nos sea posible, las coordenadas según las cuales la idea de un fin de la historia, como historia universal, puede aparecérsenos, por un lado, una vez en el sentido de lo que hemos llamado historia como predicado esencial y otra vez historia como predicado accidental; y, por otro lado (que puede cruzarse con el anterior), una vez con el sentido constituyente (o terminativo) de la

finalidad de la historia y otra vez con su sentido continuativo.

Comenzando por lo primero (la perspectiva de una historia como predicado esencial de la humanidad), la tesis del fin de la historia, en el sentido de Fukuyama se encontrará, ante todo, con la resistencia que le opondrá la concepción de un fin de la historia en el sentido de un fin constituyente (o terminal), tal como es defendida por el materialismo histórico del marxismo tradicional. En el plano axiomático cabría reconocer alguna intersección parcial entre la axiomática marxista y la axiomática de Fukuyama, a saber, la intersección que tendrá lugar en torno a la idea de un estado final definitivo del género humano. Esta intersección no puede hacernos olvidar las diametrales oposiciones que, en el propio terreno axiomático, se mantendrán entre una concepción que ve la transición al «estado final» como un proceso que no implica grandes cambios en el plano de la esencia —la historia que acaba es «accidental»— y un proceso que implica una «revolución» precisamente en el plano de la esencia, la «cancelación de la alienación» y la emergencia del «hombre total». Por supuesto, en este terreno de los principios, reconoceríamos gustosos a la tesis de Fukuyama un formato más positivo que el que cabe reconocer a la tesis del «hombre total que se hace capaz de autocontrolar su evolución» y que tiene todo el aspecto de una tesis de formato, no sólo ucrónico, sino metafísico. Pero en el plano métrico, la discrepancia sobre el fin de la historia entre el comunismo y el liberalismo será total. Suponer que en las ultимidades del segundo milenio, con seis mil millones de hombres divididos por profundas barreras antagónicas de clase, cultura, raza, religión, y en cuyo total, menos de la sexta parte puede considerarse en situación «digna de un fin de la historia», está teniendo lugar el fin de la historia, puede resultar, no ya para el marxista, sino para la mayoría de esos cinco mil millones, una suposición que hay que situar entre el cinismo y el infantilismo. ¿Cómo podría aceptarse que, en el futuro, ya no van a ser posibles las «guerras de liberación»? ¿No es esto el mayor pesimismo imaginable? Y, en todo caso, no son las visiones pesimistas u optimistas sobre la humanidad, globalmente considerada,

las que pueden fundamentar una predicción, sino la evaluación de la fuerza que unos pueblos o clases sometidas pueden llegar a acumular en su lucha contra los pueblos o clases dominantes. Pero la discrepancia no se produce sólo en torno a esa cuestión de fechas; Fukuyama ha tomado las cautelas obligadas. «Que esté teniendo lugar en nuestro siglo el proceso del fin de la historia no quiere decir que no queden aún inmensas regiones del planeta por pacificar, por «colonizar» por la economía libre de mercado y la democracia, sobre todo teniendo en cuenta que el fin de la historia se da en función de una maduración social y cultural de las sociedades, y que ella no es posible «inocularla» desde fuera a los pueblos. Pero estas cautelas no son suficientes para eliminar toda resistencia: prueba de que el debate no versa sólo sobre fechas, sino sobre principios. Y sobre principios que no son exclusivamente los del materialismo histórico (referido a la idea del fin de la historia, en sentido constituyente). También juegan un gran papel los principios de un continuismo histórico que, además, en muchas ocasiones, puede ir asociado con formas muy diversas de idealismo histórico (aunque no tenga por qué ir necesariamente asociado a ese idealismo: cabe un continuismo histórico de cuño materialista). En el plano que venimos llamando «métrico» el continuismo histórico (idealista o materialista) encontrará injustificado el «corte» que la tesis de Fukuyama pretende dar a la historia positiva apoyándose en acontecimientos tipo «revolución francesa», «caída del fascismo» o «caída del bolchevismo», cuyos paralelos en siglos pretéritos —que, sin embargo, no implicaron el fin de la historia— son tan notorios que sólo pueden dejar de impresionar a quien adopta posturas aprioristas o ignaras. Encontrará gratuito reducir la historia al terreno de la historia de los sistemas políticos o económicos (feudalismo, democracia) dadas las implicaciones de la historia con los procesos económicos, sociales, demográficos, culturales; podrá acusar de «formalismo ideológico» a ese peso final atribuido a las constituciones democráticas de ciertos Estados actuales (atribución abstracta que no tiene en cuenta que las democracias, distribuidas en Estados diferentes, introducen particiones disyuntas en

el conjunto de la humanidad que impiden concebir al «sistema democrático» como un sistema que, iniciado en algunos «puntos de ignición», pudiera extenderse trascendentalmente al resto de las sociedades humanas). Las relaciones democráticas de igualdad entre los ciudadanos de los diversos Estados no son conexas y, por tanto, un estado democrático, en su esfera, no deja de ser por ello un Estado imperialista y explotador en relación con otros Estados democráticos. Podrá recordar el diagnóstico que ya Keynes hiciera hace cincuenta años relativo a la ficción de hablar de «economía libre de mercado» al referirnos a los Estados de economía capitalista controlada por multinacionales cuyo nivel de control planificador es, si cabe, más eficaz que el que pudieron lograr los soviéticos en sus planes quinquenales. En suma, dentro del plano estrictamente métrico, los argumentos en favor de un continuismo histórico-positivo parecen abrumadores si los comparamos con los argumentos de un fin de la historia cuyo carácter «especulativo» se hace más visible a medida que se toma mayor contacto con la materia histórica. Pero, sin embargo, nos parece que la resistencia «continuista» a la tesis del fin terminativo de la historia se alimenta sobre todo de fuentes que manan del terreno de los principios. Estas fuentes se localizan, desde luego, en lugares muy confusos. Suelen cristalizar en argumentos de formato psicológico, incluso etológico. Etológico: «la agresividad innata al primate humano, que estaría en el origen de todas las guerras, impide por sí misma hablar de un fin de la historia y la 'paz perpetua' habría que declararla como representación meramente utópica». Psicológica: «la 'historia', proyectada hacia el futuro, implica esperanza (utópica, si se quiere) y esta esperanza quedaría frustrada ante una tesis que como la de Fukuyama obligaría a cientos de millones de hombres a abandonar toda esperanza». Pero ni siquiera a los propios privilegiados, a quienes la tesis del fin de la historia podría servir de cobertura ideológica en la inseguridad de sus privilegios, podría psicológicamente satisfacer la tesis de un fin de la historia. Cabría recordar aquí algunos textos clásicos que, en realidad, son textos psicológicos, aunque con pretensiones

psicológico trascendentales. Citemos, en primer lugar, aquella máxima que Cervantes atribuye a Don Quijote: «Sancho, vale más camino que posada». Citemos también el célebre texto de Lessing (contenido en una de sus cartas a Moises Mendelssohn): «Si Dios tuviese en la diestra toda la verdad y en la siniestra el puro tender a ella, con la condición de que yo debería errar por toda eternidad y me dijese: 'elige', me precipitaría humildemente sobre la siniestra y diría: 'Padre, he escogido; la verdad pura es sólo para Ti'». Citemos, por último, un pasaje de un escrito que Kant redactó en la madurez de sus setenta años y que tituló precisamente *El fin de todas las cosas*: «Figurarse que llegará un momento en el que cesará todo cambio (y, con ello, el tiempo mismo), he aquí una representación que irrita a la imaginación. Porque, según ella, toda la Naturaleza quedará rígida y como petrificada, el último pensamiento, el último sentimiento, perdurarán en el sujeto pensante, sin el menor cambio, idénticos a sí mismos. Una vida semejante, si es que puede llamarse vida, para un ser que sólo en el tiempo puede cobrar conciencia de su existencia y de la magnitud de esta (como duración) tiene que parecerle igual al aniquilamiento».

Sin embargo, estas fuentes psicológico-trascendentales de la resistencia a la tesis sobre el fin terminativo de la historia pueden tener implicaciones que no todos estarían dispuestos a asumir. Nos referiremos principalmente a la implicación entre la continuidad de la historia y la pervivencia del Estado y de los conflictos bélicos entre ellos. Desear la continuación de la historia, ¿no equivaldría entonces a desear la guerra –fuente de virtudes heroicas y «partera del progreso» (difícilmente puede defenderse, con argumentos histórico positivos, el ideal de la paz en nombre del progreso tecnológico o científico, pues desde este punto de vista, para lo que sirve la paz, en palabras del Coriolano de Shakespeare, es para hacer gordos a los sastres)? Desear la continuación de la historia a fin de no irritar a la imaginación, ¿no equivaldría, por ejemplo, a desear la multiplicación de los nacionalismos, en cuya multiplicidad la imaginación pueda encontrar mas variedad que en un monótono Estado universal homogéneo? Sin embargo, estas

implicaciones, no constituyen necesariamente un refuerzo *modus tollens* de la tesis de Fukuyama; lo que constituyen, a nuestro entender, es una grave dificultad para el planteamiento psicológico-etológico de la cuestión (aún cuando ese planteamiento se despliegue en un «ámbito trascendental»). Si la tesis del fin (terminativo) de la historia no es una tesis fácilmente aceptable, si frente a ella, la tesis de un fin continuativo puede presentarse, desde muchos puntos de vista, como una tesis más plausible, no es porque la imaginación se calme en lugar de irritarse (y esto sin negar que esa irritación o aquella calma puedan tener un valor sintomático de gran importancia), sino porque las causas materiales objetivas (políticas, demográficas, ecológicas, económicas, culturales) parecen actuar más en el sentido de un fin continuativo que en el sentido de un fin terminativo inminente (más aún: desde el punto de vista psicológico de la teoría de una imaginación que necesita «alimento», teniendo en cuenta que la tesis del fin de la historia no equivale tanto al «fin del movimiento», sino al principio de un movimiento políticamente estacionario, podría alegarse que ese estado estacionario es capaz, sin embargo, de contener estímulos suficientemente variados –entre ellos, las imágenes de los videos– como para conseguir que la imaginación, en un sueño perdurable, no se irrite jamás).

Y este diagnóstico lo mantendremos incluso en la hipótesis de una historia predicado accidental de las sociedades humanas, no ya en la hipótesis de la historia como condición esencial (en cuyo caso el diagnóstico de referencia es, desde luego, el único posible). Pues, en rigor, tanto la hipótesis de la esencialidad como la hipótesis de la accidentalidad de la historia para el hombre –para la humanidad– deben analizarse desde la perspectiva de las cuestiones que solemos rotular como «cuestiones en torno al motor de la historia humana». En el contexto de estas cuestiones, se inscriben las discusiones entre el idealismo y el materialismo histórico, discusiones en las que no vamos a entrar en esta ocasión. Pero sí es obligado constatar la orientación, no ya meramente idealista, sino psicologista, que nos parece inspirar la teoría de la historia de Fukuyama. En efecto, Fukuyama

(en su libro), dice una y otra vez acogerse, a través de Kojève, a la idea hegeliana de «reconocimiento», pero atribuyendo a esta idea –o, quizá más precisamente, a la idea implícita de un «reconocimiento desigual»– el papel de «motor de la historia humana». Los hombres luchan, al parecer, por su «reconocimiento mutuo» (diríamos nosotros: simétrico y transitivo), pero partiendo de situaciones en las que el reconocimiento no es ni simétrico ni transitivo, sino desigual; al deseo de «reconocimiento» reduce Fukuyama el thymos platónico, llegando incluso a hablar del «origen thymótico» del trabajo. Es la «lucha por el reconocimiento», el afán de un «reconocimiento universal», el que estaría actuando como motor de fondo de las mismas revoluciones políticas, y de las transformaciones históricas. Más aún, si la democracia liberal, cristalizada en el «Estado universal homogéneo», puede llegar a ser considerada como el último estadio (histórico) de la Humanidad, es precisamente porque el motor de la historia (el reconocimiento diferencial, heterogéneo, fundado en la raza, la cultura, la clase social, el sexo, la religión, &c.) alcanza su estado de equilibrio, puesto que en ese Estado universal el reconocimiento será también universal, como fundado en la persona. Ahora bien: ¿es legítimo considerar hegeliano a este uso de la idea de reconocimiento? En la Filosofía de la historia de Hegel el «reconocimiento» juega su papel inmerso en el proceso más «impersonal» del espíritu objetivo. Al prescindir de toda referencia al Espíritu Objetivo, Fukuyama reduce la idea del reconocimiento a un terreno puramente psicológico, a una suerte de deseo o instinto psicológico que ni siquiera conserva el «espesor» de los instintos o deseos biológicos clásicos (alimentación, reproducción, voluntad de poder) de los que habló Max Scheler al exponer su famosa «tercera idea de hombre». Pero la utilización abstracta de la idea de «reconocimiento» equivale a vaciarla de todo contenido objetivo, a obligarnos prácticamente a representarnos esa «humanidad de personas autorreconociéndose permanentemente» como una suerte de «comunidad de los santos» cuya vida tuviese como sustancia y como argumento el puro goce del reconocimiento mutuo. Dificilmente podría citarse un modo más

gratuito, espiritualista, y si se nos permite la expresión, ridículo, de concebir el motor de la humanidad histórica y de su estado final de «motor inmóvil» en la humanidad posthistórica.

Si tomamos, como principal sistema teórico capaz de mantener con argumentos de peso (sin tener que decir que estos sean definitivos) la tesis de la accidentalidad de la historia humana, el sistema característico de la visión antropológica (en la medida en que la idea antropológica se opone a la Idea histórica), la tesis del «fin de la historia», en el sentido de Fukuyama, se disuelve como un terrón de azúcar en un vaso de agua caliente. Si las sociedades humanas se mueven por factores permanentes (demográficos, ecológicos, &c.) que se mantienen en la base de la vida real; si lo que llamamos «historia» no es otra cosa sino una designación de sucesos que tienen lugar en la superficie; si las «revoluciones históricas» no significan antropológicamente mucho más que lo que pudieron significar los cambios de dinastía en la historia del Egipto faraónico, entonces ¿por qué hablar del fin de la historia en las postrimerías del segundo milenio y no en las postrimerías del primero o del primero antes de nuestra era? Más justificado estaría, al menos si nos referimos a la historia universal, el hablar del comienzo de la historia en el momento en que el tercer milenio se toca con la mano. Pues ahora podrá decirse que la humanidad se encuentra ya interrelacionada en todas sus partes, como un todo efectivo (y no sólo intencional, como todavía lo era en el tiempo de Polibio), pero sin que de ello hubiera que deducir que ese «comienzo de la historia universal» –ese fin de las historias particulares– representase una nueva época en el sentido antropológico, una época en la que los problemas constituyentes de la humanidad y los que la separan de su autocontrol integral, pudieran considerarse resueltos. La totalización sociológica del presente no puede hacerse equivalente a una totalización histórica, puesto que precisamente el curso histórico desborda continuamente los límites de aquella totalización. Si Fukuyama o sus asesores hubieran leído *La rebelión de las masas* de Ortega, a quien ni siquiera citan, acaso no se hubiera escrito el capítulo 7 de su libro («No hay bárbaros a las puertas») pues, como

enseñaba Ortega, los bárbaros no necesitan venir del sur, o del este, o del norte, puesto que puede darse una «invasión vertical» de los bárbaros sin necesidad de salir de los Estados Unidos o del Japón.

La humanidad planetaria (no totalizable, salvo desde perspectivas muy genéricas, zoológico ecológicas, naturalistas), desde una perspectiva estrictamente antropológica, sigue siendo históricamente tan infecta (es decir, no perfecta o acabada) como lo era en las épocas de la humanidad repartida, distribuida; y el «autocontrol» que la humanidad tiene hoy de sí misma es tan poco integral como podía serlo hace milenios, puesto que a la par que los hombres controlamos nuevas variables, que son factores de nuestra evolución, otras variables nuevas aparecen como consecuencia del mismo

control que hemos logrado. En todo caso, el carácter infecto de su historia, no compromete a la estructura misma de las sociedades humanas, para las cuales la historia se supone que, por ser accidental, puede también ser permanente. Se habrá producido un «cambio de escala»: de la escala del orbe mediterráneo de la Antigüedad habremos pasado a la escala del orbe euroafroasiático de la Edad Media, y de ésta, a la escala del orbe planetario de nuestros días; pero sin que ello autorice a decir que la historia de hoy es más profunda que la de ayer, ni tampoco más superficial.

© Conclusión del artículo *Estado e historia*. En torno al artículo de Francis Fukuyama, *El Basilisco*, revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura, 2ª época, nº 11, 1992

¿Otra vez el fin de la historia?

Augusto Klappenbach

"No esperéis demasiado del fin del mundo" (U. Eco en *El péndulo de Foucault*). "Si las teorías no coinciden con los hechos, tanto peor para los hechos". Tal parece ser el lema que guía el pensamiento de Francis Fukuyama, expuesto por primera vez hace diez años y reeditado recientemente con algunos matices.

Recordemos brevemente su tesis. Estamos asistiendo al "último paso de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal como forma final de gobierno humano". Este triunfo constituye "el final de la historia en sí". En adelante podrá haber nuevos acontecimientos, pero lo que ha terminado es "la evolución del pensamiento humano". Si esta evolución se refiere al pensamiento del propio Fukuyama, no hay duda de que está en lo cierto: todos los hechos que han sucedido desde entonces no han mermado su fe en una tesis tan metafísica como indemostrable. Lo cual prueba que el fundamentalismo liberal que nutre el pensamiento único no surge de un análisis racional de una realidad compleja, cuyas conclusiones serían mucho más modestas y matizadas, sino de una fe religiosa secularizada

capaz de interpretar cualquier dato obligándolo a adecuarse a una tesis previamente establecida.

Porque la única razón que esgrime Fukuyama para mantener lo esencial de su postura al cabo de tantos años consiste en afirmar que todo lo que ha sucedido en el mundo desde entonces no desmiente su tesis del fin de la historia. ¿Cómo la habría de desmentir? Precisamente por el carácter metafísico y escatológico que la caracteriza, su teoría se pone a cubierto de cualquier posibilidad de ser desmentida por los hechos. Sucede lo mismo que con cualquier postulado religioso: si afirmamos, por ejemplo, que todo lo que sucede constituye una prueba que envía la Providencia para conducir la historia hacia su salvación final, cualquier catástrofe tiene de antemano asegurado su papel en ese relato de salvación. El único problema consiste en que una afirmación que no puede ser desmentida tampoco puede ser demostrada, como dijo hace tiempo Karl Popper, a quien Fukuyama debería leer, siquiera sea por compartir el mismo credo liberal.

Pero si la teoría de Fukuyama no tiene fundamento racional -y me parece evidente que no lo tiene- podemos preguntarnos si al menos parece razonable. Y aquí es necesario distinguir varios aspectos. En primer lugar, Fukuyama

pone en un mismo plano conceptos muy distintos, como la democracia, el capitalismo liberal, la economía de mercado y hasta los derechos humanos, todos ellos constitutivos del "estadio definitivo del pensamiento humano". No es éste el momento de discutir acerca de las confusas relaciones entre estos términos: si por democracia se entiende, por ejemplo, la participación del pueblo en las decisiones políticas, tal concepto no parece fácilmente compatible con una economía de mercado globalizada cuyas decisiones se toman en despachos a puerta cerrada por gestores que nadie ha elegido. Véase, a este respecto, el excelente artículo de Juan Torres López Hayek, Pinochet y algún otro más (EL PAÍS, 22 de junio de 1999). ¿O es que en el fin de la historia alguna mano invisible reconciliará estos conceptos en una síntesis final que asombraría al mismo Hegel?

Por otra parte, el aspecto que presenta hoy el mundo a una mirada algo menos fideísta que la de Fukuyama está lejos de hacer pensar en una "unidad de destino en lo universal". La brecha entre la pobreza de la mayor parte de la humanidad y la relativa opulencia de los países industrializados se ahonda cada vez más, un continente casi entero -África- se sitúa progresivamente al margen de la historia, el mundo islámico busca un camino que con seguridad no será el nuestro, las luchas étnicas y tribales y los nacionalismos excluyentes se exasperan todos los días, la ciencia y la tecnología -de las que tanto espera Fukuyama- están lejos de convertirse en patrimonio de la humanidad. ¿Y con este panorama puede afirmarse razonablemente que "la historia es direccional, progresiva y que culmina en el moderno Estado liberal"? ¿Tiene en cuenta Fukuyama que en el mundo hay casi seis mil millones de habitantes y que el poder económico y militar no son las únicas variables que influyen en la historia? ¿Quién puede atreverse no ya a predecir, sino siquiera a imaginar, los caminos que seguirá la humanidad en los próximos siglos, si es que entonces sigue existiendo la humanidad? Resulta sorprendente que ante este cúmulo de interrogantes el único cuestionamiento que el autor admite ante sus tesis progresivas sea el de las incógnitas que plantean las ciencias de la vida y la

biotecnología. Y termina con su habitual incontinencia profética: cuando esas ciencias se desarrollen "habremos abolido los seres humanos como tales. Y entonces comenzará una nueva historia poshumana".

Para terminar, convendría preguntarse por las razones, no ya de las teorías de Fukuyama, sino de la repercusión que ha tenido y tiene en todo el mundo, y de la cual este mismo artículo es una modesta prueba. Que un pensamiento especulativamente tan pobre haya recorrido el mundo y generado tal cantidad de críticas y comentarios es algo que requiere explicación. Y probablemente esa explicación haya que buscarla en la vieja necesidad humana de encontrar un sentido a la historia, cualquiera que sea, antes que reconocer que la historia es una construcción humana que no tiene asegurado su desarrollo, y mucho menos su final. Por eso, los fundamentalismos son tan resistentes a los hechos.

¿El fin de la historia o el futuro de la historia? Otra vez Fukuyama

Agustín Jaureguiberry

El filósofo sostiene que la crisis económico-financiera iniciada en 2008 puede desintegrar la clase media tal cual la conocemos e impactar así en la supuesta solidez de la democracia liberal.

A fines del año pasado, el polémico filósofo político Francis Fukuyama volvió a saltar a la escena del debate al publicar un ensayo en la edición de *Foreign Affairs* titulado "*The Future of History. Can Liberal Democracy Survive the Decline of the Middle Class?*" (El futuro de la historia. ¿Puede la democracia liberal sobrevivir a la declinación de la clase media?).

La sola presentación del título llamó la atención de muchos, al estimar que el propio Fukuyama incurrió en una contradicción de su famosa, conocida, y criticada teoría del "fin de la historia", proclamada a principios de los años noventa del siglo pasado, admitiendo la errónea tesis de la misma. En ella, se resaltaba que tras

la caída del comunismo, la democracia liberal sería el sistema por el cual el hombre se vería en última instancia completamente satisfecho en cuanto a sus deseos y necesidades, no existiendo otra alternativa en ese sentido.

Más allá de las repercusiones que tuvo el “fin de la historia”, el foco de atención recae en que Fukuyama advierte que las consecuencias de la actual crisis económico financiera desatada en 2008 pueden llevar a terminar con las bases y características de la clase media tal cual la conocemos, impactando entonces en la supuesta solidez de la democracia liberal.

La tesis central de la teoría del fin de la historia sostenía “que la democracia liberal se podía constituir en el punto final de la evolución ideológica de la humanidad, la forma final de gobierno y que como tal marcaría el fin de la historia”. Esto era argumentado mediante la afirmación de que “mientras las anteriores formas de gobierno se caracterizaron por graves defectos e irracionalidades que condujeron a su posible colapso, la democracia liberal estaba libre de esas contradicciones internas.

Para Fukuyama el papel de la clase media es fundamental como sostén de la democracia liberal, en tanto ella es la respuesta que el sistema capitalista y la economía de mercado brindaron en su momento a la tesis marxista de la burguesía y el proletariado.

Aquella postura consideraba que la burguesía basaba su dominio en la explotación de la masa obrera por medio de la plusvalía, y que la tendencia determinaba que la clase dominante iría reduciéndose, mientras que los proletarios constituirían una vasta mayoría que finalmente tomaría “conciencia de clase” y acabaría con el sistema de acumulación capitalista. Allí recaía la contradicción del dominio burgués, refutada a la postre por Fukuyama.

La cuestión es que a veinte años de la publicación del *Fin de la Historia*, Fukuyama muestra preocupación por los efectos que padece la clase media (sobre todo la de los países desarrollados) por el proceso de acumulación de riqueza surgido

fundamentalmente de la revolución tecnológica y su influencia en la Globalización.

A medida que ésta se fue profundizando, cada vez más la riqueza se va concentrando en una menor porción de las sociedades, las cuales son las que poseen un mayor y mejor acceso a la economía de la información y por ende se benefician de las grandes ganancias que ella produce, generando un círculo vicioso.

Parte de su contradicción recae en que el Fukuyama destacó en su vieja teoría que la denominada “ciencia natural moderna” constituía un factor clave del proceso que llevaba al fin de la historia ya que, según aducía, “ella establece un horizonte común de posibilidades de producción económica. La tecnología hace posible la acumulación ilimitada de riqueza, y con ello la satisfacción de una serie siempre en aumento de deseos humanos. Este proceso garantiza una creciente homogenización de todas las sociedades humanas, independientemente de sus orígenes o de su herencia cultural”.

Pero la realidad pareciera demostrar que este proceso, aunque beneficioso en sus inicios y eficiente luego para consolidar la democracia liberal, ha derivado en un boomerang, convirtiéndose en la razón principal por la cual la enorme cantidad de riqueza creada en los últimos tiempos se acumule en cada vez menores manos, ampliando la brecha de la desigualdad.

Y no es que de repente Fukuyama se ha convertido a la izquierda, utilizando la clásica bandera de la injusta distribución del ingreso como crítica del sistema. El punto sería que existe “demasiada desigualdad”, la cual se basa fundamentalmente en los cambios inherentes a los procesos de producción y de la continua desindustrialización de los, paradójicamente, países industrializados. Según el filósofo político japonés-americano “la desigualdad siempre ha existido, como resultado de diferencias naturales en talento y carácter. Pero el mundo tecnológico actual magnifica ampliamente esas diferencias.”

La crítica entonces no se basa sobre el cuestionamiento al sistema en sí mismo, sino a la forma que aquel ha adquirido. Y la razón

para justificar esta aparente contradicción, Fukuyama no la ubica como una condición inherente del capitalismo –como sí lo haría el marxismo– sino en la aplicación de aquel.

Lo concreto sería que se ha llegado a esta situación por dos vías: la primera es tomar al pie de la letra la teoría de la economía neoclásica sobre la correcta asignación de recursos del mercado, lo cual implica reconocer que la distribución del ingreso se realiza acorde al esfuerzo de cada uno sin mediar situaciones de necesidad o el verdadero valor del trabajo aplicado a la creación de riqueza.

En tanto, la segunda, de tinte más política, se centra en el manejo y el poder que la elite económico-financiera y los lobbies que evitan ser regulados han adquirido en estos últimos tiempos. Allí es donde el acceso a la parte superior del sistema les permite salvaguardar sus intereses, siendo los que poseen las mejores condiciones para insertarse en la economía de la información y por ende gozar de sus beneficios.

En donde sí Fukuyama pareciera mantener su línea del fin de la historia es en confirmar que las soluciones no pueden venir de la izquierda. Para él, dicha cosmovisión no ofrece la alternativa a la realidad actual, en tanto considera que las últimas experiencias de la izquierda académica, como el posmodernismo, el multiculturalismo, el feminismo y la teoría crítica -centradas más en lo cultural- han fracasado, ya que los destinatarios y objeto de su mensaje (obreros, clase media baja) son culturalmente conservadores, los cuales jamás podrían formar parte de un grupo o alianza política de ese tenor.

En cuanto a la izquierda más moderada, su problema recae en la falta de credibilidad, en tanto su postura sigue siendo la de defender los beneficios del Estado de Bienestar. El problema es que este modelo muestra ya su agotamiento en la crisis de Europa, reflejando el dominio ejercido por los sindicatos y sus enormes costos, lo que deriva en ser fiscalmente insostenibles dado el envejecimiento de la población.

Es el terreno del futuro en donde Fukuyama centra su preocupación, ya que percibe que al no ser la izquierda la “natural

beneficiaria” de esta crisis, las respuestas vienen más en forma de populismo de derecha, con su tradicional énfasis en el proteccionismo, el nacionalismo, y los límites a la inmigración. Ello presentaría a priori una situación riesgosa, en donde las reacciones de los países y Estados podrían profundizarse, generando resentimientos y efectos no deseados; algo así como una nueva década del 30 con un futuro incierto.

La solución pasaría entonces por encontrar un nuevo paradigma político-económico, teniendo como bases dos ejes diferentes a los actuales: una legitimidad en cuanto a la representatividad de sus gobernantes, lejos de la influencia de las elites, y una combinación de los postulados de la derecha y la izquierda en el funcionamiento de la economía en pos de generar riqueza con una distribución menos inequitativa.

Observando este nuevo aporte en general podemos destacar sin dudas el cambio en el mensaje de Fukuyama, en tanto su ya vieja teoría aportaba optimismo, mientras que actualmente lo domina el pesimismo. Aunque el fin de la historia continua siendo ampliamente rechazada, algunos de sus postulados se muestran ciertos.

Su famoso “deseo de reconocimiento”, es decir la parte humana que completaba a la economía en la democracia liberal como el destino hacia donde marchaban las sociedades, pudo verse plasmado en las revueltas del mundo árabe contra sus dictadores, las cuales eran generadas y promovidas por el segmento más educado y con mejores ingresos y no por los excluidos.

También se podría agregar que la preocupación se focaliza en las clases medias de los países desarrollados, pero teniendo en cuenta el fenómeno de crecimiento de los países emergentes y su inclusión en el mercado de vastas porciones de la sociedad, se podría aducir que no toda la clase media mundial se encuentra en crisis. Aquí se evidenciaría entonces un cambio en el eje económico del mundo, con la periferia mostrando mayor prosperidad y un centro en plena crisis.

Pero en donde seguro sí Fukuyama mantiene su coherencia es en catalogar a la clase media y el proceso de acumulación capitalista que la ampliaba como ejes centrales del advenimiento y consolidación de la democracia liberal.

© Economía Para Todos.
www.economiaparatodos.com.ar

Tercera vía o la política del "Fin de la Historia"

José María Riado

En un artículo publicado diez años después de su polémico e influyente *Fin de la Historia*, Francis Fukuyama se reafirmaba con satisfacción en lo que, sin duda, hoy se admite como una certeza inamovible: las hipótesis sobre el triunfo del liberalismo político y de la economía de mercado se han confirmado plenamente. La evolución de Rusia y los países del Este desde aquel año de los prodigios de 1989, unida a la resignada aceptación de las recetas del Banco Mundial y el FMI por parte de los huérfanos de la guerra fría -Estados africanos y asiáticos, principalmente-, avalarían la idea de que Fukuyama no erró, y de que, por tanto, hemos entrado en un remanso del devenir en el que podremos permanecer cuanto nos plazca. Contra lo que pudiera parecer, el flanco más controvertido de la hipótesis de Fukuyama no residiría en sus dificultades para explicar por qué nos ha tocado la inmensa suerte de vivir un momento tan excepcional, por qué a nosotros y no, por ejemplo, a los contemporáneos de César, Carlomagno o Napoleón. Antes bien, el flanco más controvertido se encontraría en la selección y en la limitación de los datos que considera relevantes para alcanzar la conclusión de que, en efecto, la historia tiene un fin y, además, ya lo habría alcanzado. Desde esta perspectiva, no es que la mirada de Fukuyama haga abstracción de hechos ocurridos hace siglos y en ámbitos marginales a su reflexión, como puede ser el cultural. Es que se olvida -se tiene que olvidar- de datos políticos y, sobre todo, económicos, que no han cumplido todavía cuatro décadas.

Como si pretendiese hacer verdad la idea de que, en expresión de Sábato, "el hombre encuentra lentamente aquellos elementos que él mismo puso en la naturaleza", la descripción de los felices sesenta que exige la hipótesis del fin de la historia se concentra, no sobre lo que entonces se consideraba relevante, sino sobre aquello que nos lo parece en nuestra propia realidad de ahora: la evolución del comercio internacional y del mercado internacional de capitales. El resto de elementos que podrían matizar o enriquecer el cuadro pasan a un segundo plano o desaparecen de escena, de modo que cuanto ha sucedido desde 1960 - Rondas del GATT, Organización Mundial de Comercio, liquidación de trabas administrativas para el flujo internacional de capitales- se presenta, efectivamente, como una imparable sucesión de victorias de las actitudes desreguladoras. La conclusión resulta entonces evidente, según la fórmula Fukuyama: la liberalización encarna el sentido de la historia y, en la medida en que se vaya completando, el final de trayecto nos irá quedando necesariamente más próximo.

El razonamiento de Fukuyama es inatacable, pero eso sí, siempre que se acepten las limitaciones de su descripción de la realidad. Si se amplía la mirada y, por ejemplo, se incluye como dato relevante en la descripción económica de los sesenta la evolución de los mercados internacionales de trabajo, el panorama que se obtiene no es el de una rampante desregulación, sino el de una sorprendente simetría. Donde antes había un mercado de capitales nacionalizado, un comercio internacional en vías de liberalización y una notable apertura a los flujos migratorios, hoy nos encontramos con un mercado laboral nacionalizado, un comercio internacional algo más flexible y un mercado financiero abierto. Ante un panorama descrito en estos términos, la idea misma del fin de la historia se desdibuja y en su lugar aparece una visión diferente, pendular, en la que la economía internacional oscila entre situaciones donde se prefiere la movilidad de los trabajadores y otras en las que se opta por la movilidad de los capitales.

Una actitud política razonable frente a esta otra visión, distinta de la de Fukuyama, sería la

de interrogarse sobre si existe un punto de equilibrio que evitara la desgarradora convivencia, en un mismo espacio económico, de pateras cargadas de inmigrantes y operaciones multimillonarias realizadas a través de Internet. En este caso, el problema radicaría en saber qué ámbitos o qué partidos del actual espectro político estarían dispuestos a incluir la búsqueda de ese equilibrio en su programa. ¿Los conservadores? Parece difícil, desde el momento en que han hecho de la liberalización un fin y no un instrumento. ¿La socialdemocracia? Podría ser, pero aquí es donde mejor se observa el espacio ideológico en el que se sitúa la tercera vía, su condición de política ideada para gestionar el fin de la historia, es decir, un mundo en cuya descripción sólo resultan relevantes la globalidad de los mercados financieros y un comercio internacional en trance, siempre en trance, de liberalización. Quizá por ello, la tercera vía encarna una de las paradojas fundamentales a las que se enfrenta la socialdemocracia en estos tiempos, y es que trata de ofrecer alternativas propias sobre una descripción de la realidad realizada por neoliberales y conservadores. Una descripción que no es que sea cuestionable porque procede de donde procede, sino porque se obstina en marginalizar realidades que, como ha sucedido en otras ocasiones en que el mundo se imaginó a un paso de la paz perpetua, acabaron irrumpiendo en el centro de la escena y disolviendo de golpe los pronósticos más optimistas. En este sentido, fenómenos como el nacionalismo o la inmigración pueden preocupar en nuestros días, pero se consideran aún bajo control porque se explican mediante razonamientos psicológicos o emocionales. El temor a la inmensidad del mundo global -se dice- lleva a que muchos ciudadanos busquen refugio en la religión o en valores ancestrales de su entorno más reducido. Por otra parte, se asegura que es la quimera de una vida mejor la que arrastra a muchos africanos y magrebíes hacia una vida de marginación en los suburbios de las grandes ciudades europeas, como si fuesen seres alucinados que toman por auténticas las imágenes de la publicidad. Bastaría, pues, con deshacer esos fantasmas del

subconsciente colectivo, o, como dice Anthony Giddens, con "ayudar a los ciudadanos a guiarse en las grandes revoluciones de nuestro tiempo", para que el nacionalismo y la inmigración no representen un peligro para el sistema.

La explicación podría ser, sin embargo, diferente. Así, el cuestionamiento del Estado que exige la descripción neoliberal y conservadora de la realidad, a la que la tercera vía ha dado en buena medida su beneplácito, está deteriorando el único instrumento de mediación entre las microidentidades disponible hoy. Un instrumento de mediación -el Estado- que facilitaba una lectura transversal de la realidad, forzándonos a identificar los grupos humanos como compuestos de individuos con derecho a sanidad, educación o pensiones, y no de individuos de una u otra raza, una u otra lengua o una u otra cultura. Del mismo modo, la resistencia a integrar la evolución del mercado internacional de trabajo en la descripción de la realidad económica dificulta que el fenómeno de la inmigración se analice desde el lado de la oferta de empleo ilegal, y no sólo desde el de la demanda. Si se hiciera, tal vez se comprendería que africanos y magrebíes no arriesgan sus vidas persiguiendo el incierto glamour de los anuncios televisivos, sino empleos y salarios bien auténticos. Y tal vez se comprendería, además, por qué esos empleos se ubican en pequeñas empresas cuyos productos no pueden competir con los de multinacionales deslocalizadas, o en sectores que, como la construcción, la agricultura o los servicios, tienen que ser necesariamente realizados sobre el terreno.

La osadía intelectual de pronosticar el fin de la historia parece guardar un lejano parecido con el mito de la torre de Babel, en el que un proyecto concebido para unificar voluntades acabó siendo la causa de una división más profunda. Hasta ahora, sólo los conservadores parecían seguros de las virtudes de seguir alzando la torre. Hoy, también la tercera vía parece empeñada en convencer a los que dudaban de que con ella se pudiera alcanzar el cielo.